Die Heilige Schrift des Alten Testaments ...


יהוה
INSTITVTIO THEOLOGICA
ANDOVER. FVNDATA MDCCCVII
Ps CXIX
169
כדברך
הבינני
JOH XVII
17
ὁ λογος
ὁ σος
αληθεια
ἐστι
ΑΚΡΟΓΩΝΙ
ΟΥ ΧΡΙΣΤΟΥ

[redacted]

יהוה



[redacted]


יהוה
INSTITVTIO THEOLOGICA
ANDOVER. FVNDATA MDCCCVII
Ps CXIX
169
JOH XVII
17
ΑΚΡΟΓΩΝΙ
ΟΥ ΧΡΙΣΤΟΥ

[redacted]

Die Heilige Schrift des Alten Testaments.

(Beilagen.)

Die Heilige Schrift des Alten Testaments

in Verbindung mit

Professor Baethgen in Greifswald, Professor Guthe in Leipzig, Professor Kamphausen in Bonn, Professor Kittel in Breslau, Lic. Marti in Basel, Professor Rothstein in Halle, Professor Rüetschi in Bern, Professor Ryssel in Zürich, Professor Siegfried in Jena, Professor Socin in Leipzig

übersetzt und herausgegeben

von

E. Kautzsch
Professor der Theologie in Halle.

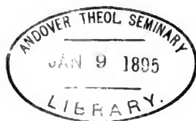
Beilagen.

Mit einer Karte von Palästina.



Freiburg i. B. und Leipzig, 1894.
Akademische Verlagsbuchhandlung von J. C. B. Mohr
(Paul Siebeck.)

c



Druck der Pierer'schen Hofbuchdruckerei (Stephan Geibel & Co.), Altenburg, S.-A.

Inhaltsverzeichnis.

(In betreff der einzelnen Bücher und Quellenschriften vergleiche das Register am Schlusse des Vorworts. S. XIV ff.)

Karte von Palästina, bearbeitet von H. Fischer und H. Guthe.

Verzeichnis
der Mitarbeiter und der von ihnen übersetzten Bücher und Abschnitte.

D. Friedr. Baethgen, Konsistorialrat und Professor der Theologie zu Greifswald: Hiob, Hoheslied, Klagelieder.

D. Herm. Guthe, Professor der Theologie zu Leipzig: Jes. 1—35. Hosea, Amos, Micha, Habakuk.

D. Adolf Kamphausen, Professor der Theologie zu Bonn: die Bücher der Könige und die Sprüche.

D. Emil Kautzsch, Professor der Theologie zu Halle: das 1.—4. Buch Mose und Josua außer den von Prof. Socin übersetzten Abschnitten; Jes. 36—39. Jona, Nahum, die Psalmen, die Bücher der Chronik.

D. Rudolf Kittel, Professor der Theologie zu Breslau: die Bücher der Richter und Samuel, das Buch Ruth.

Lic. Karl Marti, Pfarrer in Muttenz, Kanton Baselland, und Docent an der Universität Basel: das 5. Buch Mose, Joel, Obadja, Haggai, Sacharja, Maleachi, Daniel.

Lic. Wilh. Rothstein, Professor zu Halle: Jeremia, Zephanja.

D. Rudolf Rüetschi, Professor an der Universität und Dekan am Münster zu Bern: der Prediger.

D. Victor Ryssel, Professor der Theologie zu Zürich: Jes. 40—66, Esra, Nehemia, Esther.

D. Karl Siegfried, Geh. Kirchenrat und Professor der Theologie zu Jena: Hesekiel.

Dr. Albert Socin, Professor der orientalischen Sprachen zu Leipzig: 2. Mose 1—24. 32—34. 4. Mose 10, 29—13, 1. Kap. 21—24. Jos. 1—11.

Erstes Vorwort.

Die Übersetzung des Alten Testaments, von der wir hier eine Probe vorlegen, ist nach dem Wunsche der Verlagsbuchhandlung dazu bestimmt, an die Stelle der nahezu vergriffenen vierten Auflage von de Wette's Übersetzung zu treten. Von einer bloßen Revision der letzteren konnte dabei selbstverständlich nicht die Rede sein. Es galt vielmehr, den überaus reichen Ertrag der Schriftforschung seit 1838 (aus diesem Jahre stammt die letzte wirkliche Revision des de Wette'schen Textes) für eine vollständig neue Übersetzung zu verwerten.

Dieselbe wird in erster Linie auf eine richtige Wiedergabe des Grundtextes ausgehen. Eine solche ist bekanntlich keineswegs gleichbedeutend mit einer sogenannten wörtlichen Übersetzung, denn diese giebt häufig nur eine Art Schattenriß von dem Urbild, ohne Farben und ohne Leben. Nicht selten führt sie sogar den Leser irre: die Folge der Worte ist scheinbar dieselbe, wie im Grundtext, schließt aber im Deutschen einen anderen Sinn in sich. Wenn wir in solchen Fällen nicht die Worte, sondern den wahren und eigentlichen Sinn der Worte sorgfältig wiederzugeben trachten, so folgen wir damit nur dem Vorbild des großen Meisters der Übersetzungskunst, Dr. Martin Luthers. Die Propheten und Apostel deutsch reden zu lassen, und zwar ein für seine Zeit klares und verständliches Deutsch, war das Ziel, das er sich gesteckt hatte. Die Wege zu diesem Ziele sind heute zum Teil andere, als vor 350 Jahren, die Aufgabe selbst ist die gleiche geblieben. Für das Neue Testament ist sie bereits von C. Weizsäcker mit schönem Erfolg in Angriff genommen worden. Möchte nun auch die hier begonnene Übertragung des Alten Testaments würdig befunden werden, ein brauchbarer Beitrag zu ihrer Lösung zu heißen.*

Neben dem Zweck, jeder Art von Lesern den Inhalt des Alten Testaments, so wie es mit den Mitteln der heutigen Schriftforschung geschehen kann, in klarem heutigen Deutsch zu vermitteln, will jedoch die vorliegende Übersetzung noch einem anderweitigen Bedürfnis dienen, das von vielen Seiten längst als ein dringendes empfunden worden ist. Die rastlose Arbeit der letzten Jahrzehnte hat in betreff der Entstehung einzelner biblischer Bücher, sowie ihrer Zusammensetzung aus ursprünglich selbständigen Quellenschriften vielfach zu wichtigen Ergebnissen geführt. Nicht minder hat der großartige Ertrag der Denkmäler-, insbesondere der Keilschriften-Forschung auf gar manches Blatt des Alten Testaments überraschendes Licht geworfen. Wenn es für den Theologen Pflicht ist, von alledem gründlich Kenntnis zu nehmen, so haben anderseits auch nicht wenige gebildete bibelfreundliche Laien den lebhaften

---

* Daß sich die Übersetzung des ersten Buches Mose vielfach an den Text der „Genesis. Mit äußerer Unterscheidung der Quellenschriften, übersetzt von E. Kautzsch und A. Socin. Freiburg i. B. 1888" anschließt, wird jedem natürlich erscheinen, der da weiß, daß dieses Büchlein gleichfalls dazu bestimmt war, die oben dargelegten Grundsätze — wenn auch mehr mit Rücksicht auf das wissenschaftliche Bedürfnis — zu verwirklichen. Herrn Prof. Socin aber sei für die Erlaubnis zu einer weitgehenden erneuten Verwertung unserer gemeinsamen Arbeit auch an dieser Stelle herzlicher Dank gesagt.

Wunsch, über die wirklichen Ergebnisse der strengwissenschaftlichen Schriftforschung in gemeinverständlicher und doch zuverlässiger Weise unterrichtet zu werden. Diesem Bedürfnis nun sollen folgende Beigaben dienen. In den Geschichtsbüchern werden die verschiedenen Quellenschichten, soweit sie sich in dem jetzigen Text mit einiger Sicherheit ausscheiden lassen, durch bestimmte Buchstaben am Rande kenntlich gemacht; die Bedeutung dieser Buchstaben wird seiner Zeit in den Beilagen erklärt werden (vergl. jetzt die „Erklärung der Randbuchstaben" S. XIV ff. hinter dem zweiten Vorwort samt den Verweisen auf den Abriß des alttestam. Schrifttums). Wer von einer kritischen Thätigkeit auf dem biblischen Gebiet nichts wissen will oder doch ihren gegenwärtigen Ergebnissen mißtrauisch gegenübersteht, mag diese Buchstaben getrost beiseite lassen; auf Unfehlbarkeit machen sie ohnehin keinen Anspruch. Immerhin hoffen wir durch dieselben einem namentlich von Geistlichen und Studierenden oft schwer empfundenen Mangel bis zu einem gewissen Grade abzuhelfen. Den Ertrag der Geschichtsforschung gedenken wir in der Weise für das Verständnis des Alten Testaments zu verwerten, daß wir den einzelnen Abschnitten der Geschichtsbücher und Propheten, soweit dies möglich ist, Jahreszahlen beifügen, am Schluß aber in einer tabellarischen Übersicht über die geschichtlichen Verhältnisse eines jeden Zeitraums unter Beiziehung der außerbiblischen Geschichtsquellen nähere Auskunft geben.

Der Übersetzung liegt im allgemeinen der sogen. masorethische Text zu Grunde. In allen Fällen jedoch, wo aus Parallelstellen des Alten Testaments oder aus den ältesten Übersetzungen oder auch aus anderen triftigen Gründen der ursprüngliche Text sicher ermittelt werden kann, ist derselbe auch in der Übersetzung wiedergegeben. Die Abweichung vom masorethischen Text ist in solchen Fällen durch die Zeichen '.....' (s. in der vorliegenden Probe z. B. 1 Mos. 1, 26. 3, 17) angedeutet. Die von den Übersetzern befolgten Lesarten sollen, um den Text nicht zu oft durch störende Anmerkungen zu unterbrechen, gleichfalls am Schluß des Werkes zusammengestellt werden. Nachträgliche Zusätze zum ursprünglichen Text sind (so z. B. 1 Mos. 2, 19) durch kleinere Schrift kenntlich gemacht. Eckige Klammern (wie 1, 14. 2, 9. 3, 8 2c.) dienen zur Hervorhebung solcher Wörter, die im Grundtext nicht vorliegen, zur Verdeutlichung des wirklichen Sinnes aber unentbehrlich schienen. Ganz unübersetzbare Wörter und Stellen sind (wie 1 Mos. 6, 3. 24, 62. 63. 25, 18) durch Punkte angedeutet; doch giebt in solchen Fällen wenigstens eine Anmerkung über die bisherigen Erklärungsversuche Auskunft.

Die Eigennamen sind trotz allen entgegenstehenden Bedenken zur Vermeidung endloser Irrungen und Schwankungen fast durchweg in der durch Luther üblich gewordenen Form wiedergegeben. Doch soll am Schluß ein Register derselben unter Beifügung einer genauen Umschreibung der hebräischen Laute, sowie zum Teil der deutschen Bedeutung der Namen, geliefert werden.

Indem wir die vorliegende Probe, wie das ganze Werk, einer wohlwollenden Aufnahme und Beurteilung empfehlen, schließen wir mit dem herzlichen Wunsche, daß Gott auch auf diesen erneuten Versuch einer Wiedergabe des alten, teuren Bibelwortes seinen Segen legen wolle.

Halle, im Juni 1890.

Professor E. Kautzsch.

Zweites Vorwort.

Mit Dank gegen Gott, der zu dem Wollen das Vollbringen gegeben, legen wir nunmehr den Schluß des im Sommer 1890 begonnenen Bibelwerks in die Hände der Leser. Der Herausgeber nimmt dabei noch einmal die Verantwortung für die lange Verzögerung des Abschlusses auf seine Schultern. Es hat ihm wehe gethan, daß dem Herrn Verleger, der es samt der Druckerei an nichts hat fehlen lassen, was zur schnellen und ersprießlichen Ausführung des Planes dienen konnte, aus dieser Verzögerung Verdrießlichkeiten und unüberlegte Angriffe erwachsen sind. Der Herausgeber selbst aber macht nochmals zu seinen Gunsten geltend, daß er mit der gleichmäßigen Durcharbeitung des Ganzen eine unabweisbare Pflicht gegen die Leser zu erfüllen hatte. Es trifft ihn nur die Schuld, daß er sich bei Beginn des Werks über die Möglichkeit, auf dem Wege brieflichen und selbst mündlichen Austausches eine sprachlich und textkritisch einheitliche Übersetzung des ganzen Alten Testaments zu vereinbaren, vollständig getäuscht hatte. Gleich der erste Versuch dieser Art führte zu der dringenden Bitte an die Herren Mitarbeiter, dem Herausgeber unbedingte Vollmacht zur endgiltigen Feststellung des Textes der Übersetzung zu erteilen. Diese Bitte ist mit einer Selbstverleugnung, für die ich auch an dieser Stelle meinen wärmsten Dank ausspreche, erfüllt worden. Infolgedessen ist nur Jeremia und Zephanja, dank dem Umstande, daß Übersetzer und Herausgeber an einem Orte wohnten, auf Grund mündlicher Vereinbarung, die mehrere Ferienwochen vollständig ausfüllte, redigiert worden. Der gleiche Versuch wurde mit den ersten Kapiteln des Jesaja gemacht, mußte aber aufgegeben werden, da kein Ende abzusehen war. Auch für die Anmerkungen unter dem Text und die textkritischen Erläuterungen, für welch' letztere die Befolgung einheitlicher Grundsätze ganz unumgänglich war, trägt der Herausgeber fast durchweg die Verantwortung.

Selbstverständlich war den Herren Mitarbeitern das Recht nachträglichen Einspruchs gegen etwaige Änderungen ihrer Vorlage zugesichert. Von diesem Recht ist — abgesehen von Besserungsvorschlägen, die z. T. in den Berichtigungen am Schluß Erwähnung finden werden — ausdrücklich nur in einem Falle Gebrauch gemacht worden. 5 Mos. 6, 4 wünscht der Übersetzer, Herr Lic. Marti, die Fassung wiederhergestellt zu sehen: „Jahwe, unser Gott, Jahwe ist einer." Dieses „einer" umfasse sowohl den Gegensatz gegen Vielgötterei, als auch gegen die Zerteilung Jahwes in verschiedene Gottheiten nach den verschiedenen heiligen Stätten. Diese Fassung empfehle sich um so mehr, als ja gerade das Deuteronomium den Zweck verfolgt, der Unterscheidung des „Jahwe von Hebron" und des von Jerusalem u. s. w. ein Ende zu machen. Der

Herausgeber konnte sich trotz alledem nicht entschließen, diese zur Zeit herrschende und von den namhaftesten Autoritäten vertretene Deutung aufzunehmen. Abgesehen von den Accenten scheint ihm 1 Chr. 29, 1 zum richtigen Verständnis zu führen. Er erblickt in dem Ausspruch lediglich eine Umschreibung von 2 Mos. 20, 3.

In betreff der Grundsätze, von denen die Übersetzer und der Herausgeber bei ihrer Arbeit geleitet waren, verweisen wir auf das Vorwort zur ersten Lieferung. Im Einklang mit den dort gestellten Forderungen ist neben der Richtigkeit auf die Verständlichkeit der Übersetzung die möglichste Sorgfalt verwendet worden. Wenn ein wohlwollender Beurteiler gefunden hat, daß der eckigen Klammern, die doch eben eigene Zuthaten enthalten, zu viele seien, so muß ich dem entgegnen: die buchstäbliche (sogenannte „wortgetreue") Übersetzung hat schon so viel Schaden und Mißverständnisse angerichtet, daß auch eine häufigere Unterbrechung des Textes durch erläuternde Klammern als das kleinere Übel in Kauf genommen werden muß.

Einer besonderen Erwähnung bedürfen noch die Grundsätze, nach denen die Textkritik gehandhabt worden ist. Jeder, der sich irgendwie näher mit dem hebräischen Text des Alten Testaments beschäftigt hat, weiß, daß hier eine Aufgabe von größter Schwierigkeit vorliegt und daß jeder Versuch, sie zu lösen, allezeit nur einen relativen Wert haben kann. Dieser Text ist Jahrhunderte lang lediglich in Konsonanten überliefert worden und war dadurch Entstellungen und Mißverständnissen in hohem Grade ausgesetzt. Insbesondere mag auch die in den letzten Jahrhunderten vor Chr. erfolgte Umschreibung aus der älteren kanaanitischen in die sogenannte Quadratschrift allerlei Fehler verschuldet haben. Die endgiltige Feststellung aber erfolgte nicht, wie man annehmen sollte, durch die Vergleichung der besten Handschriften und die Ermittelung der richtigen Lesart nach wissenschaftlichen Grundsätzen, sondern durch die Ernennung einer bestimmten Handschrift (oder auch je einer für jeden Teil des Kanon) zur Musterhandschrift. Nur durch diese Annahme läßt sich der fast gänzliche Mangel an Varianten im offiziellen Text erklären; es galt eben als heilige Pflicht, diese Musterhandschrift (später natürlich die Abschriften derselben) mit allen ihren Fehlern und Seltsamkeiten peinlich genau nachzuahmen, und dabei ist es auch in den Drucken des hebräischen Alten Testaments bis auf den heutigen Tag geblieben. Denn aller der Eifer, den die sogenannten Masoreten (die Pfleger der Masora, d. h. wahrscheinlich „Überlieferung") seit etwa dem 5. Jahrhundert n. Chr. der Beifügung der Vokale und Accente* zum heiligen Texte widmeten, war nur in sehr bescheidenem Maße mit einer textkritischen Thätigkeit verbunden. Nur in solchen Fällen, wo der Fehler im Konsonantentexte gar zu offenkundig war (und auch da durchaus nicht immer!), wurde — nicht etwa der Text verbessert, sondern — eine Randlesart beigefügt, die in Verbindung mit den Vokalen der Texteslesart auf das Richtige führte. Bei den Vokalen und Accenten der Masoreten darf aber nie vergessen werden, daß sie zwar eine äußerst wertvolle, ja in mancher Hinsicht staunenswert genaue Überlieferung, zugleich aber doch nur eine bestimmte Auffassung des Konsonantentextes unter mehreren möglichen darstellen. Wie weit die Masoreten davon entfernt waren, selbst eine neue Textesrecension zu veranstalten, das

* Die sogenannten Accente sind eigentlich Anweisungen zum richtigen Vortrag (man könnte fast sagen: Singen) des Textes. Für uns haben sie, da die Kunde von ihrer musikalischen Bedeutung so gut wie ganz verloren ist, vor allem den Wert von Interpunktionszeichen.

ergiebt sich teils aus den sogenannten Paralleltexten (Jes. 36—39 neben 2 Kön. 18, 13 ff., Jer. 52 neben 2 Kön. 24, 17 ff., 2 Sam. 22 neben Ps. 18, Ps. 14 neben Ps. 53 u. a. m.), teils aus den zahlreichen Fällen, wo die Entstellung des Textes durch einen Federstrich beseitigt werden konnte und dennoch belassen wurde.

Fragt man nun: welchen Weg hat der Übersetzer angesichts der zweifellosen und vielfältigen Verderbnis des Textes einzuschlagen? so lautete ehedem die Antwort fast einstimmig: er hat zu übersetzen, was überliefert ist, unbekümmert um die Wahrscheinlichkeit, daß die Überlieferung in vielen Fällen nicht das Ursprüngliche bietet. Nach diesem Grundsatz hat man bis heute auch schlechthin sinnlose Wörter und Sätze so lange gedreht und gewendet, bis man ihnen doch irgend einen Sinn abgezwungen und den des Grundtextes unkundigen Leser über den wirklichen Sachverhalt getäuscht hat. Es bedarf keines Beweises, daß ein solches Verfahren ein Unrecht gegen die heiligen Schriftsteller in sich schließt. Sie hätten ein Recht, darüber empört zu sein, daß man auch da, wo man das Richtige wissen kann, doch bewußtermaßen Falsches überliefert. Allerdings pflegt man diesen Vorwurf mit der Behauptung abzulehnen, daß durch solche Anforderungen schrankenloser Willkür Vorschub geleistet werde. Aber diese Behauptung wäre nur stichhaltig, wenn thatsächlich immer nur zwischen Überlieferung und willkürlicher Änderung zu wählen wäre. So steht es jedoch keineswegs. Mag auch nicht immer Einstimmigkeit der Textkritiker erzielt sein, so ist doch die Zahl der Fälle sehr groß, wo durch Vergleichung der Parallelstellen oder der ältesten Übersetzungen (in erster Linie der griechischen) oder aus Gründen der Paläographie (Schriftkunde) die ursprüngliche Lesart mit definitiver Sicherheit, oft wenigstens mit einer an Gewißheit grenzenden Wahrscheinlichkeit ermittelt werden kann.

Nun würde man allerdings stark irren, wenn man aus dem eben Bemerkten auf die Möglichkeit schließen wollte, überhaupt den ursprünglichen Text aller Bücher so, wie er aus der Hand der biblischen Schriftsteller hervorgegangen ist, wiederherzustellen. Das ist schon deshalb unmöglich, weil durch die Redaktionsthätigkeit, die fast an allen Schriften geübt worden ist, vor allem durch die oft überaus enge Verflechtung verschiedener Quellenschriften zu einem Ganzen, starke Eingriffe in den ursprünglichen Text erfolgt sein dürften. Hier bleibt dem Textkritiker selten etwas anderes übrig, als den Thatbestand, wie er einmal vorliegt, hinzunehmen. Dasselbe gilt fast durchweg von der sogenannten Auffüllung des Textes. Man kann — und zwar auch wieder in zahllosen Fällen — fest überzeugt sein, daß die befremdliche Überladung des Textes, z. B. durch die immer und immer wiederholte Beifügung eines Titels oder die endlose Wiederholung einer und derselben Wendung in aller Vollständigkeit oder endlich durch die Beifügung weiteren Stoffs aus verwandten Stellen, nicht auf Rechnung des Schriftstellers, sondern erst der Abschreiber zu setzen ist. Eine Beseitigung aller solcher mutmaßlichen Zuthaten könnte indes nicht ohne Willkür geschehen, zumal sie fast sämtlich schon durch die ältesten Versionen als altüberliefert erwiesen werden. Mag somit ihre Ausscheidung im Interesse streng wissenschaftlicher Textkritik versucht werden, für unsere Zwecke mußte sie außer Betracht bleiben.

Anders steht es dagegen:

1) mit allen den Entstellungen des ursprünglichen Textes, die eigentlich von niemandem gewollt waren, sondern nur durch allerlei nachweisbare und sehr oft leicht erklärliche Versehen hereingekommen sind. Neben der Verwechselung ähnlich aussehender Konsonanten, der Versetzung oder Auslassung von Konsonanten, Wörtern und selbst ganzen Sätzen spielen hier namentlich drei Ursachen eine überaus wichtige Rolle: die irrige Wiederholung desselben Konsonanten oder Wortteils (sogen. Dittographie), das

Abirren von einem Wort oder Wortteil auf eine spätere Wiederholung desselben (das sogen. Homoioteleuton*) und endlich die falsche Wortabteilung. Es versteht sich von selbst, daß in allen diesen Fällen in der Übersetzung ohne weiteres das Ursprüngliche zu geben, der Leser aber gleichzeitig in den textkritischen Anmerkungen über Umfang und Gründe der Änderung, sowie über den genauen Wortlaut der Überlieferung zu unterrichten war. Der Bereich der Änderung ist durch kleine runde Häkchen angezeigt (1 Mos. 1, 26 u. s. w.); wo dieselben einen leeren Raum einschließen, zeigen sie an, daß an der betreffenden Stelle ein irrtümlich in den Text geratenes Wort überliefert ist. Ganz unabweisbar ist solche Änderung des Textes überall da, wo die ohnehin schon zweifellose Ermittelung des Ursprünglichen zum Überfluß noch durch die alten Übersetzungen bestätigt wird. Nicht selten aber bietet die griechische Übersetzung auch da einen glatten und zweifellos ursprünglichen Text, wo wir dem jetzigen hebräischen Texte ratlos gegenüberstehen (vergl. z. B. 2 Sam. 4, 5 ff.!). Auch dann ist es sicher keine Willkür, wenn man statt des unmöglichen Textes kurzer Hand den richtigen einsetzt.

2) mit den absichtlichen Änderungen des ursprünglichen Textes (abgesehen von den schon oben besprochenen „Auffüllungen"). Als solche erscheinen teils Glossen aller Art, teils Korrekturen im Interesse des Anstands, teils endlich dogmatische Korrekturen. Von den Glossen fallen die außer Betracht, die schon bei der Verschweißung verschiedener Quellenschichten zur Beseitigung etwaiger Anstöße beigefügt wurden; solche sind am Rande mit R bezeichnet (so z. B. 4 Mos. 26, 8 ff., zum Ausgleich mit 16, 32; 1 Sam. 6, 15 u. a. m.). Dagegen sind alle die Zuthaten, die sich entweder durch ihren Inhalt (vergl. z. B. Jes. 7, 8. 17; 9, 14, eine prosaische und überdies unrichtige Deutung der vorangehenden Bilder) oder dadurch, daß sie noch der griechischen Übersetzung unbekannt sind (vergl. z. B. 1 Sam. 2, 22**), als Leser-Glossen ausweisen, durch kleineren Druck kenntlich gemacht. Zu den dogmatischen Korrekturen rechnen wir u. a. (natürlich wieder abgesehen von den älteren redaktionellen Bemühungen um die Beseitigung von Anstößen): die Ausmerzung heidnischer Gottesnamen (vergl. 2. Sam. 4, 1. 4 und die textkritische Anmerkung zu diesen Stellen) oder kultisch anstößiger Dinge (1 Sam. 14, 18. 2 Sam. 15, 24. 2 Kön. 12, 10. Hesek. 46, 6) oder sonst anstößiger Aussagen (Pred. 3, 21). In allen diesen Fällen ist, so weit es irgend geschehen konnte, der ursprüngliche Text wiederhergestellt, die Zuthat durch Glossenschrift kenntlich gemacht und der Sachverhalt in den textkritischen Erläuterungen dargelegt. Dagegen sind unübersetzbare Wörter und Sätze, für die auch aus den alten Übersetzungen kein Licht zu gewinnen ist, im Texte durch Punkte angedeutet; über den überlieferten Wortlaut giebt dann jedesmal eine Anmerkung unter dem Texte Auskunft. Dabei mag noch ausdrücklich bemerkt sein, daß es alle diese Anmerkungen unter dem Texte nach dem Plane des ganzen Werks lediglich mit der Begründung und Erläuterung der Übersetzung, nicht des Inhalts, zu thun haben. Letzteres würde einen ganz anderen Aufwand von Anmerkungen erfordert haben.

Für das Register der Eigennamen mit genauer Umschreibung der hebräischen Wortformen (S. 99 ff. der Beilagen) bin ich meinem greisen Vater, Pastor em. K. in Chemnitz, zu Danke verpflichtet.

---

* Vergl. interessante Beispiele desselben Richt. 16, 13 f. 1 Sam. 10, 1.

** Leider ist in diesem Falle, wie mehrfach auch bei anderen mit Glossenschrift gedruckten Stellen in der ersten Hälfte des Bibelwerks, die nähere Begründung in den textkritischen Erläuterungen unterblieben. In vielen Fällen wird sie sich jedoch dem Leser von selbst aufdrängen.

Für die Synchronismen in der Übersicht über die Geschichte der Israeliten (S. 110 ff.) ist außer Schrader, die Keilinschriften und das Alte Testament (2. Aufl. Gießen 1883), besonders auch Ed. Meyers Geschichte des Altertums, 1. Bd. (Stuttgart 1884), für die spätere nachexilische Zeit selbstverständlich Schürers Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu, 1 Bd. (Leipzig 1890), mit Dank benutzt worden. In betreff der ersten Kolumne dieser Übersicht mag noch bemerkt sein, daß bei der ausführlichen Behandlung der älteren Geschichte S. 112 ff. eine Zusammenstellung alles dessen beabsichtigt war, was als streng geschichtlicher Bericht zu betrachten ist. Dagegen ist die ausführliche Behandlung der Diadochenzeit teils im Interesse der Auslegung des Buches Daniel, teils um gewisser Streitfragen willen erfolgt, die neuerdings in betreff des Psalmenbuchs und sogar einiger Bestandteile der prophetischen Bücher angeregt worden sind.

Von dem Abriß der Geschichte des alttestamentlichen Schrifttums (S. 136 ff.) seien namentlich die Schlußworte allen denen zu freundlicher Erwägung empfohlen, die sich noch immer nicht darein finden können, daß es in der evangelischen Kirche auf die Dauer keine andere Schriftbetrachtung geben kann, als die sich demütig den Thatsachen fügt. Nur sie vermag wirksam wider die Feinde der Bibel zu streiten und ihre wahre Herrlichkeit ans Licht zu stellen. Gott wolle seinen Segen geben, daß dazu auch das vorliegende Bibelwerk an seinem Teile mithelfe!

Halle a. S., im Mai 1894.

Der Herausgeber.

Erklärung der Randbuchstaben.

(Die Seitenzahlen beziehen sich auf den Abriß der Geschichte des alttest. Schrifttums.)

1. In den fünf Büchern Mose und dem Buche Josua:

Seite

P Priesterschrift (Priesterkodex), die gesetzlichen Bestimmungen über Opfer, Reinigungen u. s. w., mit einer geschichtlichen Einleitung . . 152. 185. 188

J Jahwist (so genannt wegen des fast durchgängigen Gebrauchs des Gottesnamens Jahwe), in seiner jetzigen Gestalt ein auf ephraimitischer Grundlage wohl noch im neunten Jahrhundert in Juda redigiertes Geschichtswerk, ausgezeichnet durch klassische Sprache und prophetischen Geist 151

E Elohist (so genannt wegen des regelmäßigen Gebrauchs des Namens Elohim für „Gott"), das mit dem Jahwisten nahe verwandte und wahrscheinlich bald nach ihm entstandene Geschichtsbuch des nördlichen Reiches 152. 156

D Deuteronomiker, Verfasser des 623 v. Chr. im Tempel aufgefundenen und von Josia zum Reichsgesetz erhobenen Gesetzbuchs; mit diesem Buchstaben sind im 5. Buche Mose alle die Bestandteile bezeichnet, welche zu der ursprüngl. Gestalt dieses Gesetzes (dem Urdeuteronomium) gehört haben können . 152. 167

Dt die sog. Deuteronomisten, Urheber der im Sinn und Geist des Deuteronomikers verfaßten Zusätze zum Deuteronomium selbst, sowie zum Buche Josua (auch zu dem der Richter, den Büchern Samuelis und der Könige) 182

R Redaktor, d. h. der Urheber der teils bei der Vereinigung von J und E, teils bei der letzten Redaktion der fünf Bücher Mose und des Buches Josua gemachten Zusätze 152. 182. 194

? ist bei 1 Mos. 14 und einem Teil von Kap. 34 gesetzt, zum Zeichen, daß diese Stücke keiner der anderen Quellenschriften angehören, sondern wohl erst bei oder gar erst nach Schluß der Redaktion beigefügt sind.

2. Im Buche der Richter:

J Jahwist, s. o. unter Nr. 1 151

H (H[1]) Bruchstücke alter ausführlicher Heldengeschichten aus der früheren Königszeit (und zwar H[1] eine ältere Schicht derselben) 145. 146

ri Bruchstücke eines kurzen Richterverzeichnisses aus der späteren Königszeit 158

Ri Verfasser des auf Grund von H und ri gearbeiteten (deuteronomistischen) Richterbuchs 146. 182

N (N[1]) die vordeuteronomischen Darsteller einzelner Sittenbilder aus der vorköniglichen Zeit, die jetzt als Nachträge zu Ri gelten 147

P der der Priesterschrift in den fünf Büchern Mose und dem Buche Josua nahestehende Überarbeiter eines dieser Nachträge (Kap. 20 f.) 147

R der (bezw. die) nachexilischen Bearbeiter des ganzen heutigen Richterbuchs 146. 195

? Abschnitte zweifelhafter Herkunft.

3. In den Büchern Samuelis und im ersten Buche der Könige Kap. 1—2:

Je eine höchstwahrscheinlich in Jerusalem, jedenfalls in Juda, verfaßte alte Geschichte Davids aus der Zeit Salomos oder Rehabeams 145. 147

Da eine wohl ebenfalls judäische, um weniges jüngere (dem 10. oder 9. Jahrh. entstammende) Geschichte Davids 149

S eine der vorigen gleichzeitige (vielleicht sogar von derselben Hand stammende) judäische oder benjaminitische Geschichte Sauls 149

Seite

SS eine erheblich jüngere, übrigens aus verschiedenen Überlieferungselementen zusammengeflossene, wahrscheinlich ephraimitische Geschichte Samuels und Sauls, etwa aus der Zeit des Propheten Hosea 157

E eine aus dem Reiche Ephraim stammende Erzählung aus dem 9. oder 8. Jahrh. 155

Ri der deuteronomistische Bearbeiter des Richterbuchs (s. o. Nr. 2) . . 146. 182

Dt deuteronomistische (s. o. Nr. 1) Überarbeitung der Geschichte Samuels, Sauls und Davids 183

? Stücke unbekannter Herkunft.

R der, bezw. die Redaktoren der Bücher Samuelis in ihrer heutigen Gestalt . . 195

(H) Bezeichnung gewisser Abschnitte, die sich (bes. 1. Sa. 17 u. 18) nur im hebräischen Texte finden, im griechischen aber fehlen, ohne daß sich mit Sicherheit sagen läßt, ob sie in diesem entfernt oder in jenem erst nachträglich hinzugefügt sind.

4. In den Büchern der Könige von 1. Kön. 3 an:

Dt (Deuteronomist) der unter dem Einfluß des Deuteronomiums schreibende Hauptverfasser der jetzigen Königsbücher (um 600 vor Chr.) 169

Dt² der (gleichfalls deuteronomistische) Urheber gewisser Zusätze zu dem von Dt verfaßten Königsbuche (aus der zweiten Hälfte des babylonischen Exils) . . 171

Sa Auszüge aus einer Biographie Salomos; letztere bildete vielleicht einen Bestandteil des unter K besprochenen größeren „Königsbuches" 170

K Auszüge aus dem fast bei jedem Könige von Juda und Israel von Dt citierten „Buch der Geschichte der Könige von Juda" oder „Buch der Geschichte der Könige von Israel" (dem sogen. „großen Königsbuch") . . . 170

Bisweilen sind auch solche Stücke mit K bezeichnet, deren Herkunft aus dem großen Königsbuche zwar fraglich ist, die aber mehr oder weniger das Gepräge urkundlicher Überlieferung tragen.

K² die (vermutlich etwas jüngere) Parallelerzählung in 2. Kön. 19, 10 ff. zu dem 18, 13 u. 17 ff. vorliegenden Hauptbericht 171

? Nebenberichte zu dem benachbarten Hauptbericht aus unbekannter, aber (so ganz besonders II, 18, 14 ff.) beachtenswerter Quelle 171

P (Prophetengeschichten) Auszüge aus einem den Elias betreffenden Werke des 9. oder 8. Jahrhunderts 155

P² eine etwas jüngere (wahrscheinlich von verschiedenen Händen stammende) Schicht von Prophetenerzählungen in Bezug auf Elisa 155

E (ephraimitische Erzählungen) Auszüge aus einem im nördl. Reich entstandenen Geschichtswerk, wahrscheinlich aus dem 9. Jahrh. Die aus dieser vorzüglichen Quelle aufgenommenen Stücke stehen fast durchweg mit der Geschichte Elisas in Zusammenhang 156

Z nachträgliche Zusätze zu dem ursprünglichen Text der einzelnen Erzählungen. Ein Teil derselben könnte bereits von Dt mit aufgenommen sein; die meisten aber sind ohne Zweifel erst in nachexilischer Zeit in das von Dt (resp. Dt²) fertiggestellte Königsbuch eingefügt 172. 195

Anm. Wenn im Pentateuch oder in den Geschichtsbüchern einem die Quellenschrift angebenden Buchstaben ein [R] oder (R) oder (Dt) folgt, so bedeutet dies, daß der Wortlaut zwar in der Hauptsache aus der betreffenden Quelle stammt, aber doch zugleich Spuren der Hand des Redaktors (R oder Dt) zeigt. Geht dagegen ein Buchstabe in Klammern einem anderen voran, so bedeutet dies, daß die Grundlage des betr. Berichts zwar der (durch den ersten Buchstaben bezeichneten) Quellenschrift entnommen ist, gegenwärtig aber nur in der Bearbeitung des durch den zweiten Buchstaben bezeichneten Schriftstellers vorliegt. Der zu Grunde liegende Bericht ist dabei bisweilen (so z. B. Richt. 20 die aus N stammende Erzählung in der Bearbeitung von P) fast ganz unkenntlich geworden. Anderwärts (so namentlich in den von Dt aufgenommenen Bestandteilen des sogen. großen Königsbuchs) dürfte der Wortlaut der Quelle fast genau wiedergegeben sein.

5. Im Buche Jeremia.

Seite

Z bei in runde Klammern eingeschlossenen Stücken (3, 14—18. 9, 22—10, 16. 16, 18—21. 30, 10. 11. 32, 1b—6. 17—23. 39, 1. 2. 4—13. 48, 47. 50, 1—51, 58; vergl. außerdem die mit Z? bezeichneten Stücke 29, 10—14. 31, 38—40. 33, 2. 3. 14—26) bezeichnet solche Zusätze, die erst in nachexilischer Zeit, z. T. vielleicht unter Verwertung älterer (und zwar möglicherweise auch Jeremianischer) Stücke beigefügt worden sind . . 178

6. In Esra, Nehemia und den Büchern der Chronik.

E Auszüge aus der von Esra verfaßten Denkschrift in wörtlicher Gestalt . . . 196
e Auszüge aus Esras Denkschrift in überarbeiteter Gestalt. 196
N Auszüge aus Nehemias Denkschrift in wörtlicher Gestalt 196
n Auszüge aus Nehemias Denkschrift in überarbeiteter Gestalt 196
Q Auszüge aus Quellenschriften und Urkunden im Wortlaut; in der Chronik sind so namentlich die aus unseren Samuelis- und Königsbüchern entnommenen Abschnitte bezeichnet 196
q Auszüge derselben Art in überarbeiteter Gestalt 196
Qa die aramäische Quellenschrift im Esra Kap. 4 196
qa Mitteilungen aus derselben in überarbeiteter Gestalt 196
Ch (Chronist) der Redaktor, resp. Verfasser des jetzt in Esra — Nehemia — Chronik vorliegenden Geschichtswerks. Die Bezeichnung Ch steht in Esra — Nehemia auch bei solchen Abschnitten, in denen der Chronist die etwa von ihm vorgefundenen Notizen zu einer neuen zusammenhängenden Darstellung verwoben hat; in der Chronik bei den eigenen Zuthaten des Chronisten einschließlich solcher Abschnitte, die von ihm selbst oder schon vor ihm von anderen in der Weise des sogen. Midrasch (s. die Anm. zu 2. Chr. 13, 22) gearbeitet sind 195

---

7. Alphabetisches Register

zu den im „Abriß" (S. 136 ff.) besprochenen Büchern, Quellenschriften und einzelnen Abschnitten (mit Ausschluß der oben unter Nr. 1—6 aufgeführten Textbestandteile).

Zusätze und Berichtigungen.

A. Im Textband.

S. 4, Z. 11 v. u. l. „Thubalkain“. — S. 5 fehlt in 5, 28 der Zwischenraum nach „erzeugte er“; P hatte danach jedenfalls „Noah“. — S. 7, Z. 10 v. u. l. „sechshundertersten“. — S. 23, Z. 2 v. u. l. „Adbeel“. — S. 26, Z. 1 l. „Jakob“ statt Isaak. — S. 57, Z. 16 l. „Gersom“. — S. 72, Z. 2 v. u. l. „um diese ganze“. — S. 75, Z. 2 l. „Gersom“. — S. 78, Z. 3 l. „sein Sklave“; Z. 6 v. u. l. „mit ihm verfahren“. — S. 79 fehlen am Schluß von 22, 14 die Punkte und der Verweis auf S. 2 der textkrit. Erläuterungen. — S. 79, Z. 3 v. u. l. „denn wenn du ihn bedrückst und er . . schreit, so werde ich seinen H. &c.“ Die Worte schlossen sich ursprünglich direkt an „behandeln“ in V. 20 an; dies lehrt schon der Plural der Anrede in 20ᵇ u. 21. — S. 94 l. in 34, 25 „zu gesäuertem Br.“; Z. 5 v. u. setze Komma nach „Gebote“. — S. 98, Z. 11 v. u. streiche 8, setze vor den folgenden Versen „8“ für 9, „9“ für 10 und Z. 6 v. u. 10 vor „dazu“. — S. 100 fehlt am Schlusse von V. 21 „wie Jahwe Mose befohlen hatte“. — S. 105, Z. 13 streiche „im Heiligtum“. — S. 119 in 15, 3 l. „infolge seines Flusses“. — S. 123 in 18, 21 l. ‘Melech’ u. vergl. die textkrit. Erläut. zu 1 Kön. 11, 7; ebenso S. 125 in 20, 2. 4. 5. — S. 128, Z. 19 v. u. setze die Verszahl ans Ende der Zeile vor „noch“. — S. 153, Z. 1 l. „Gemeinde der Israeliten“. — S. 182, Z. 5 v. u. l. „ist euch hiermit“. — S. 201 in 16, 6 u. 7 l. „erwählen wird“; Z. 8 v. u. l. „vor Jahwe“ statt „vor mir“. — S. 210, Z. 16 v. u.: Die Verszahl 2 gehört eine Zeile tiefer vor „so soll“. — S. 259, Z. 10 l. „zu Taanach“. — S. 264 setze nach 9, 3 „!“ statt „?“. — S. 266, Z. 12 l. „Stammesgen.“. — S. 281, Z. 10 l. „von Lebona“. — S. 315 in 29, 11 streiche „hinauf“. — S. 323 in 5, 19 l. „Ja, denn sicher“. — S. 326, Z. 6 l. „davon“ vor „übrig“. — S. 345 in 22, 11 l. „bestieg“; in V. 12 „Hütte“ für „Hülle“; in V. 26 ‘Redlichen’. — S. 346, Z. 3 setze das erste Häkchen hinter „ich“. — S. 357, Z. 5 v. u. l. „Ellen“ statt „Eben“. — S. 362 stelle die beiden ersten Fußnoten um. — S. 368, Z. 6 setze die Häkchen vor „die“. — S. 387 in 22, 30 streiche die Häkchen. — S. 399, Z. 16 fehlt die Verszahl 22 vor „So“. — S. 405 in 12, 10 l. „stellte sie neben ‘den Malstein’“. — S. 407 in 14, 6 l. „sondern ein jeder soll“. — S. 417 in 19, 28, Z. 4 l. „in deine Lippen“. — S. 429 in 3, 7 streiche „der“ vor Wundarzt. — S. 433 ergänze in 7, 20 nach „gedungen ist“: ‘mit dem König von Assyrien’. — S. 435 in 9, 6, Z. 3 l. „indem“. — S. 442 in 16, 4 l. ‘die Versprengten Moabs’. — S. 458 in 33, 2 l. „Sei ‘unser’ Arm“. — S. 463 streiche ? am Rande neben V. 25. — S. 466, Z. 16 l. „und ihn“. — S. 470, Z. 1 l. „Wer ist unter ihnen“. — S. 478 in 51, 4 l. „lauschet auf mich“. — S. 484 in 58, 2 gehört die Verszahl vor „Und doch“. — S. 485 in 58, 13 l. „den heiligen [Tag] Jahwes“. — S. 491 in 64, 10 l. „Unser heiliger &c.“. — S. 492, Z. 1 l. „die ihr meines heil. Berges“; Z. 16 l. „wird er“. — S. 494, Z. 11 l. „auf Rossen und Wagen und auf &c.“ — S. 508 in 11, 16 streiche die Häkchen bei „es zersplittern“. — S. 519 in 21, 2 l. „Nebukadrezar“ und vergl. die erste Fußnote. — S. 549, Z. 12 l. „das wir“. — S. 560, erste Note, Z. 1 l. „tifsar“. — S. 562 fehlt Z am Rand von Kap. 52. — S. 563, dritte Note, l. 1 Kön. 7, 15. — S. 577, Z. 10 l. „als Anstoß zu &c.“; ibid. l. in 14, 8 ‘machen’ und füge in den textkrit. Erläuterungen zu d. St. bei: l. „mit Targ. &c.“ וַהֲשִׁמּוֹתִיהוּ (MT: „ich will ihn mit Entsetzen erfüllen“). — S. 581 in 17, 6 l. „sich [wieder]“. — S. 584 in 20, 7 l. „die vor euren Augen stehenden Scheusale“. — S. 589, Z. 4 l. „darum will ich euch“. — S. 592, Z. 12 l. „meinem Grimm“. — S. 600 in 32, 1 l. „im zwölften Monat“. — S. 618, Z. 1 v. u. l. „meinen Bund ‘bracht’“ und füge in den textkrit. Erläuterungen zu d. St. bei: l. mit LXX u. entsprechend dem letzten Wort des Verses וְהֵפֵרוּ; MT: „und so meinen B. brachen“. — S. 627 in 2, 20 l. „aus dem Lande“ statt „von der Erde“. — S. 629 in 4, 19 l. ‘Opferstätten’. — S. 634 in 10, 11 l. „Jakob soll ackern müssen“. — S. 640, Z. 2 l. „Wie Wagen rasseln“. — S. 652,

V. 5 l. „Wenn dir Winzer". — S. 666, Z. 5 fehlt V. 14a nach „Belagerung": „Verstärke deine Bollwerke!". — S. 682, Note, Z. 4 f. l. „(dem 4. oder gar 3. Jahrh.)". — S. 692 in 5, 10 l. „in 'ihrem' Munde" u. füge in den textkrit. Erläut. zu d. St. bei: l. mit LXX etc. בְּפִימוֹ statt „in seinem Munde". — S. 701 in 19, 13 l. „Von [den] verborgenen". — S. 711, V. 24 a. E. l. „über mich freun!" — S. 712 in 37, 7 setze Komma nach „hinausführt". — S. 715 in 40, 4 l. „und fürchten sich". — S. 724, zweite Note l. „5, 1". — S. 728, Z. 6 l. „Flüche". — S. 733, V. 29 l. 'Entbiete'. — S. 735, V. 16 l. „allein deine". — S. 742, V. 46 l. „was sie erarbeitet". — S. 751 in 92, 8 a. E. l. „vertilgt werden". — S. 819 in 3, 6 a. E. l. „trete" statt „treten". — S. 847, Note, Z. 3 v. u. l. „belehre du mich". — S. 851, Z. 5 l. „ackern" für „eggen". — S. 856, Z. 10 l. „der, die mich". — S. 884 in 6, 1 l. „floh den K.". — S. 890 in 2, 15 fehlt nach Befehlshaber „Arjoch". — S. 891, V. 30 l. „offenbart worden". — S. 907 in Esr. 1, 10 l. „1000 andere Geräte". — S. 918 in 10, 15 l. „Jehasja" statt „Jeh.". — S. 919, Z. 7 l. „Kelita". — S. 923 in 4, 14 l. „zu uns versammeln". — S. 924 in 5, 9 l. „in der Furcht unseres G.". — S. 930, V. 30 l. „deiner Propheten". — S. 931, V. 22 l. „Zadok, Jaddua". — S. 934, Z. 3 fehlt nach „Singen": „nach der Anordnung Davids, des Mannes Gottes". — ibid. V. 43 fehlt nach dem ersten „sich,": „weil Gott ihnen große Freude beschert hatte". — S. 935, Z. 15 v. u. l. „denn diese galten". — S. 936, V. 27 l. „an unserem Gotte". — S. 989, vierte Note l. „2 Kön. Kap. 3".

B. In den Beilagen.

S. 1 ergänze vor 19, 12: „18, 21 l. mit Olshausen כְּלָם"; MT: „gänzlich (= ganz so)". — S. 15 zu 4, 4: „Meribaal" ist die ursprüngliche Form. — ibid. zu 7, 11 (Z. 2) l. „והניחתי". — S. 16 ergänze vor 12, 26: „25: die Übersetzung folgt der Lesart וַיְשַׁלְּחֵהוּ (MT: „er sandte [Botschaft] durch Nathan ꝛc."). Wahrscheinlich liegt stärkere Textverderbnis vor." — S. 17 zu 13, 39 l. „רוּחַ" statt „ירוּחַ"; ibid. Z. 2 v. u. ergänze vor 15: „16, 13 streiche das zweite „לְעֵינָיו" als irrige Wiederholung des ersten." — S. 18 zu 18, 2 l. „וַיְשַׁלַּשׁ" statt „וישלם"; ibid. zu 18, 22 l. „מְצֹאת"; ibid. ergänze hinter der Bemerkung zu 18, 26: „und nochmals אֶחָד vor dem zweiten רָץ". — S. 24, Z. 9 l. statt „Am Schlusse": „29". — S. 33 zu 24, 3 l. „עַל־אַף". — S. 34, Z. 6 v. u. ergänze vor 7, 6: „2: l. mit 2 Kön. 16, 5 יָכְלוּ"; MT: „er (Rezin?) vermochte nicht". — S. 35, Z. 1 ergänze vor 8, 2: „20: streiche במלך אשור (in der Übersetzung irrtümlich ausgelassen) als erklärende Glosse". — S. 36 zu 30, 12 l. „עִקֵּשׁ" für „עֹקֶשׁ". — S. 42, Jeremia Z. 3 l. „2, 21". — S. 47, Z. 4 l. „49, 1 u. 3". — S. 53, Z. 17 l. „23, 15". — S. 55, Z. 13 l. nach „4, 13": „an der Spitze von V. 6". — S. 65, Z. 6 l. „Ps. 55, 22". — S. 71, Z. 18 l. „31, 7". — S. 77, Z. 2 v. u. ergänze vor 105, 6: „104, 35: vergl. u. die Bem. zu 111, 1". — S. 78, Z. 7 ergänze vor 106, 7: „105, 45 u. 106, 1: vergl. die Bem. zu 111, 1". — S. 80 ergänze vor 140, 9: „8: vergl. die Bem. zu 50, 1".

Beilagen.

Textkritische Erläuterungen zu den mit ‹ › bezeichneten Stellen.

LXX bezeichnet die griechische Übersetzung der sogenannten 70 Dolmetscher (Septuaginta); LXX Luc. die Recension der LXX durch Lucian, herausgegeben von P. de Lagarde (Pars I. Gott. 1883); Sam. die samaritanische Recension des hebräischen Pentateuchs; Targ. im Pentateuch die dem Onkelos zugeschriebene aramäische Übersetzung; Syr. die syrische Bibelübersetzung, die sogenannte Peschitta; MT endlich den hebräischen sogenannten masorethischen Text des Alten Testaments.

Erstes Buch Mose.

1, 26: lies mit Syr. וּבְכָל־חַיַּת הָאָרֶץ (MT: und über die ganze Erde). — **3**, 17. 21: l. לְאָדָם (MT: Adam). — **4**, 8: der Zusatz nach Sam. (נלכה השדה) LXX Syr. etc. — 22: nach der LA: אֲבִי für לטש; MT nach gewöhnlicher Erklärung: den Hämmerer (Schärfer) von allerlei Schneidendem an Erz und Eisen. — **6**, 13: nach der LA מִן־הָאָרֶץ (MT: samt der Erde). — **10**, 4: l. mit Sam. LXX (1 Chr. 1, 7) רדנים (MT: Dodanim). — 5: wie V. 20 und 31 zeigt, sind die Worte אֵלֶּה בְּנֵי יֶפֶת im MT ausgefallen. — **11**, 31: l. mit Sam. LXX וַיּוֹצֵא אֹתָם (MT: und sie zogen aus mit ihnen; Syr. und er zog aus mit ihnen). — **12**, 7: l. mit Sam. LXX וַיֹּאמֶר לוֹ. — **19**, 12: l. חֲתָנֶיךָ (MT: ein Eidam und deine Söhne). — 17: l. mit LXX וַיֹּאמְרוּ (MT: da sprach er). — **21**, 14: l. nach den LXX וְאֶת־הַיֶּלֶד שָׂם עַל־שִׁכְמָהּ (der ganz unhebräische MT allenfalls: und übergab es der Hagar, legend auf ihre Schulter, und das Kind ꝛc.). — 16: l. mit LXX: וַיִּשָּׂא הַיֶּלֶד אֶת־קוֹלוֹ וַיֵּבְךְּ (MT: und sie erhob ihre Stimme und weinte). — **22**, 13: l. mit Sam. etc. אֶחָד (MT: einen Widder hinten [hinter sich]). — **23**, 6: l. לוּ שְׁמָעֵנִי, ebenso V. 15: לוּ אֲדֹנִי (MT am Schluß von V. 5 und 14 לוֹ zu ihm). — **29**, 34: l. mit Sam. LXX Syr. קָרְאָה (MT: nannte er ihn). — **31**, 29: l. mit Sam. LXX אָבִיךָ (MT: eures Vaters). — 44: wie die Fortsetzung lehrt, ist hier etwas ausgefallen, wahrscheinlich: und wollen einen Malstein aufrichten! — 46: l. mit LXX וַיִּלְקְטוּ (MT: da nahmen sie). — **32**, 24: l. mit Sam. LXX Syr. אֶת־כָּל־אֲשֶׁר (MT: was ihm gehörte). — **33**, 13: l. mit Sam. LXX וּדְפַקְתִּים (MT: wollten sie die ꝛc.). — **36**, 2: l. nach V. 20 ff. הַחֹרִי (MT: des Heviters). — 6: im MT ist ohne Zweifel am Schluß שֵׂעִיר ausgefallen. — 16: da Korah nach V. 14 und 18 ein Sohn Oholibamas, so kann er nur durch ein Versehen in V. 16 geraten sein. — 24: l. mit Sam. LXX Syr. אַיָּה ohne וְ. — 26: l. mit Sam. Syr. und 1 Chr. 1, 41 דִּישֹׁן (MT: Disan). — **37**, 4: l. mit Sam. LXX בָּנָיו (MT: als alle seine Brüder). — **38**, 3: l. mit Sam. וַתִּקְרָא (MT: und er nannte). — 5: l. mit LXX וְהִיא (der MT kann nur bei Annahme eines Sprachfehlers allenfalls übersetzt werden: und es geschah). — 25: l. mit LXX לְאִישׁ (MT: von einem Manne). — 29 und 30: l. mit Sam. Syr. וַתִּקְרָא (MT: nannte er ihn). — **41**, 8: l. חֲלֹמֹתָיו (vergl. Sam. חלמיו; MT: seinen Traum). — 10: l. mit Sam. LXX אֹתָם (MT: mich). — 14: l. וַיְגַלַּח (MT: und er

beschor). — 48: l. mit Sam. LXX: הַשָּׁנִים אֲשֶׁר הָיָה הַשָּׂבָע (MT: von sieben Jahren, welche im Lande Ägypten waren). — 56: in dem sinnlosen MT (alles, was in ihnen war) muß irgend ein Subst. mit der in der Übersetzung angenommenen Bedeutung stecken. — **42**, 13: streiche das irrtümlich in den Text geratene אֲנַחְנוּ. — 33: l. mit LXX Targ. אֶת־שֶׁבֶר־רַעֲבוֹן (wie V. 19; MT: den Hunger eurer Familien). — **44**, 4: der (kaum zu entbehrende) Zusatz mit LXX Syr. etc. — 8: l. mit Sam. LXX הַכֶּסֶף (MT: haben wir doch Geld ꝛc.). — 16: l. mit Sam. LXX וְהָאֱלֹהִים (MT: Gott hat ꝛc.). — 31: l. mit Sam. LXX Syr. etc. כִּי אֵין הַנַּעַר אִתָּנוּ (MT: daß der Knabe nicht vorhanden ist). — **46**, 16: l. mit Sam. LXX צִבוֹן. — 22: l. mit Sam. LXX יָלְדָה (MT: welche geboren wurden). — **47**, 2: l. mit Sam. LXX לָקַח עִמּוֹ. — 3: l. mit Sam. LXX אֲחֵי יוֹסֵף (MT: zu seinen Brüdern). — 16: l. mit Sam. LXX לֶחֶם nach לָכֶם. — 21: l. mit Sam. LXX הֶעֱבִיד אֹתוֹ לַעֲבָדִים (MT: so führte er es über in die Städte). — **49**, 20: l. אָשֵׁר und ziehe das מ zum Schluß von V. 19 = עֲקֵבָם); der MT wird gewöhnlich erklärt: von Asser kommt Fettes, welches zugleich seine eigene Speise ist. — 25: l. mit Sam. LXX etc. וְאֵל שׁ׳ (MT: und bei dem Allm.; meist wird dann את = מֵאֵת „und von Seiten des Allm." gefaßt). — 26: l. mit LXX הַרְרֵי עַד (MT: die Segnungen meiner Eltern [?] bis zur Pracht ꝛc.). — 28: l. אִישׁ אִישׁ (MT: jeden mit dem, was seinem Segen entsprach ..). — **50**, 23: l. mit Sam. בִּימֵי (MT: auf den Knien J.'s).

Zweites Buch Mose.

1, 10: l. mit Sam. etc. תִּקְרָאֵנוּ. — 22: Zusatz nach LXX. — **2**, 6: die kleingedruckten Worte (eig. „und sie erblickte ihn, den Knaben") gehören entw. (bei E) an eine etwas spätere Stelle oder sind überh. eine störende Glosse. — **3**, 19: l. mit LXX אִם־לֹא (MT: auch nicht). — **8**, 20: l. mit Sam. LXX בכל־ארץ מ׳ ותשחת. — 23: l. mit LXX אָמַר (MT: gebieten wird). — **17**, 9: nach den Accenten gehört „morgen" zum zweiten Halbvers. — 11: l. mit LXX יָדָיו (MT: seine Hand). — 16: l. עַל־נֵס י׳. — **18**, 16: l. mit LXX ובאו (MT: ein Rechtshandel, welcher an mich gelangt). — **20**, 18: l. mit Sam. LXX וַיִּרְאוּ (MT: und es sah das Volk). — **21**, 16: der Zusatz nach LXX und Targ. (מִבְּנֵי יִשְׂרָאֵל); vergl. Deut. 24, 7. — **22**, 4: Ergänzung des MT nach LXX und Sam. (שלם ישלם משדהו כתבואתה ואם כל שדה יבער). — 14: der letzte Satz (dessen Andeutung durch Punkte aus Versehen unterblieben ist) ist ganz unsicherer Deutung. Gewöhnlich übersetzt man: „War es [das Tier] gemietet, so kommt es auf das Mietgeld", d. h. so ist der Schaden auf das Mietgeld zu rechnen (als teilweise durch dasselbe aufgewogen). Aber erstlich heißt שָׂכִיר sonst immer der Tagelöhner und dann ist es doch ungeheuerlich, den Wert des Tieres durch den Mietpreis (der doch immer nur einen geringen Bruchteil des Wertes betrug!) aufgewogen zu denken. Nach alledem ist vielmehr anzunehmen, daß dieser Zusatz von dem Fall des Entlehnens eines Tieres ganz absieht und nur die (sicher oft vorkommende!) Verwahrlosung eines Arbeitstieres durch einen Löhner ins Auge faßt. Dann bedeutet der Satz: „Ist es aber ein Löhner (der den Schaden zu verantworten hat), so kommt es auf seinen Lohn, d. h. muß von ihm abverdient werden. — 29: der Zusatz (וְלִבְהֶמְתֶּךָ) nach LXX. — **23**, 3: l. גָּדֹל für וְדָל (MT: für einen Armen sollst du nicht Partei ergreifen); vergl. Lev. 19, 5. — **25**, 19: l. mit Sam. LXX תַּעֲשֶׂה (MT: ihr sollt anfertigen). — 39: l. mit Sam. ואת (vergl. 37, 24). — **27**, 11: l. mit Sam. LXX und 38, 11: מֵאָה בָאַמָּה (MT: hundert [Ellen] Länge). — 18: l. mit Sam. בָּאַמָּה. — 19: l. mit LXX וכל (Sam. ועשית את כל; MT: bezüglich aller Geräte). — **28**, 7: l. mit Sam. LXX עַל־שְׁ׳ ק׳ יְחֻבָּר und vergl. 39, 4. — 15: l. mit Sam. הָאֵפוֹד. — 24: l. mit Sam. עַל (MT: gegen die Enden hin). — **29**, 9: offenbare Glosse (nicht in LXX), um die V. 5 übergangene Umgürtung Aarons nachzuholen. — 22: l. mit Sam. האליה (ohne ו). — 42: l. mit Sam. LXX לְךָ (MT: euch). — **30**, 4: l. mit Sam. יִהְיוּ. — 32: Zusatz nach

LXX. — **34**, 19: l. הַזָּכָר. — **35**, 22: l. mit Sam. LXX וַיָּבִיאוּ (MT: es kamen). — 32: l. nach 31, 4 לחשב ohne וְ. — **38**, 17: l. mit Sam. וָוֵיהֶם (MT: die Nägel der Säulen und ihre Ringe; letztere werden jedoch nachher noch besonders erwähnt). — **39**, 8: l. mit Sam. הָאֵפֹד. — 24: l. mit Sam. LXX שֵׁנִי וְשֵׁשׁ מ׳.

Drittes Buch Mose.

1, 7: l. mit Sam. LXX הַכֹּהֲנִים (MT: A., des Priesters). — 12: wie V. 8 zeigt, gehören die Worte ואת־ראשו ואת פדרו in die zweite Vershälfte hinter אֹתָם (MT: und er soll es in seine Teile zerlegen und seinen Kopf und sein Fett [abtrennen?]). — 16: l. mit Sam. LXX בְּנֹצָתוֹ (MT nach üblicher Erklärung: mit seinem [des Kropfes] Unrat). — **3**, 16: l. mit Sam. LXX nach לריח ניחח noch ליהוה. — **4**, 17: ohne Zweifel ist nach אצבעו wie V. 6 zu lesen בַּדָּם וְהִזָּה מִן־הַדָּם. — 23: die Übersetzung folgt der (allerdings wohl nur erleichternden) LA der LXX וְנוֹדַע; dem MT (oder es wurde ihm kund gegeben u. s. w.) ist kein Sinn abzugewinnen. — 28: vergl. die Anm. zu V. 23. — **5**, 2: ohne Zweifel ist wie V. 3 והוא ידע zu lesen (MT: und er unrein wird ꝛc.). — **6**, 8: wie 1, 9 u. a. wird mit Sam. LXX אִשֵּׁה רֵיחַ נִיחֹחַ zu lesen sein. — 14: Statt des rätselhaften תפיני ist vielleicht mit dem Syrer תְּפַתֶּינָּה herzustellen: du sollst sie zerbrechen zu einer Bissen-Mincha. — **8**, 25: s. die Anm. zu Exod. 29, 22. — 31: l. mit Sam. LXX Targ. צֻוֵּיתִי. — **9**, 4: l. נִרְאָה (MT: ist erschienen). — **13**, 5: l. (wegen V. 55) בְּעֵינָיו (MT: in seinen [des Priesters] Augen). — 37: l. בְּעֵינָיו und vergl. V. 5. — **14**, 31: die kleingedruckten Worte werden von den LXX mit Recht als störende Glosse ausgelassen. — **15**, 31: l. mit Sam. LXX וְהִזְהַרְתֶּם. — **18**, 9. 11: l. mit LXX מוֹלֶדֶת. — **23**, 18 ff.: die kleingedruckten Worte sind offenbar erst nachträglich in den ursprünglichen Text eingeschoben, um die Festopfer des Wochenfestes (nach Num. 28, 26 ff., nur daß dort zwei Farren und ein Widder gefordert werden) vollständig aufzuzählen. Dieser Einschub nötigte dann V. 20 zur Beifügung von „nebst zwei Lämmern", damit der Leser das Webeopfer richtig, d. h. allein auf die beiden Brote nebst den beiden Lämmern, beziehe. — **25**, 33: l. mit Vulg. לֹא יִגְאַל. — 47: l. mit Sam. LXX יָתוֹשָׁב.

Viertes Buch Mose.

1, 22: פקדיו (Sam. פקודיהם) ist mit LXX nach V. 20. 24. 26 ꝛc. zu streichen. — **2**, 7: l. mit Sam. ומטה, wie V. 14. 22. 29. — **4**, 6: l. mit Sam. LXX etc. ופרשו עליו. — 27: l. mit LXX בְּשֵׁמוֹת (wie V. 32). — 49: wird mit Sam. LXX das gewöhnliche כאשר צוה zu lesen sein. — **5**, 27: l. mit Sam. LXX וְהָיָה (eigentlich: so wird es geschehen u. s. w.). — **8**, 4: l. mit Sam. LXX פִּרְחֶיהָ. — 16: l. mit Sam. כָּל־בְּכוֹר. — **12**, 6: statt des grammatisch unmöglichen נביאכם יהוה ist als ursprünglicher Text נָבִיא בָּכֶם angenommen. — 8: l. mit Sam. LXX etc. במראה. — 13: nach der LA אַל־נָא. — **13**, 22: l. mit Sam. ויבאו. — **16**, 1[a]: nach der LA וַיָּקָם; MT: „da nahm Korah" u. s. w. — 1[b]: nach der LA בן פלוא בן ראובן (MT: „und On, der Sohn Peleths, die Söhne Rubens"; vergl. jedoch 26, 8 und Sam. LXX, die am Schlusse „des Sohnes Rubens" haben). — **17**, 3: nach der LA מַחְתּוֹת (ohne אֶת) als Subjekt zu קָדֵשׁוּ; so Itala, Vulg. — 19: l. mit Sam. LXX לְךָ und vergl. Ex. 29, 42. — **19**, 12: l. mit Sam. LXX וְטָהֵר. — 21: l. mit Sam. LXX etc. לָכֶם. — **20**, 4: l. mit LXX הֵבֵאתָ (die Anrede ergeht bei JE nur an Mose; darnach ist wohl auch in V. 5 der Sing. zu lesen). — **21**, 3: l. mit Sam. LXX nach ויתן noch בְּיָדוֹ. — 20: nach der LA הַנִּשְׁקָפָה mit Sam. LXX. — **21**, 30: nach der LA אֵשׁ (Sam.) für אֲשֶׁר. — 33: l. mit LXX וַיִּלְכְּדוּהָ וְאֶת־ב׳. — **22**, 33: l. mit LXX etc. לוּלֵי (MT: „vielleicht"). — **23**, 10: nach der LA וּמִי סָפַר רִבְבֹת; vergl. LXX und zu רבבת Deut. 33, 17 (MT: „und

an Zahl das Viertel Israels"). — 20: l. mit Sam. LXX אֲבָרֵךְ (MT: und hat er gesegnet, so ...). — **24**, 8: MT „seine Pfeile"; wahrscheinlich ist dafür mit Dillmann לֹחֲצָיו „seine Dränger" zu lesen. — 17: l. mit Sam. und Jer. 48, 45 וְקָדְקֹד (MT: „und zertrümmert"). — **26**, 23: l. mit Sam. LXX לתולע. — 34: l. mit Sam. LXX לִפְקֻדֵיהֶם; ebenso V. 41. — **27**, 4: l. mit Sam. LXX תְּנוּ (MT: „gieb"). — **31**, 16: nach der LA לִמְעֹל מ׳ (Dillmann); MT: Untreue zu übergeben (?). — **32**, 17 nach der LA חֲמֻשִׁים (vergl. Ex. 13, 18 in derselben Quelle); MT allenfalls „eilend". — 38: nach der LA מוּסַבַּת שֵׁם (eigentlich „zu ändern in betreff des Namens") mit Bezug auf die Ortschaft Baal Meon, deren Name (beim Vorlesen) so abgeändert werden soll, daß der Götzenname Baal vermieden wird (der MT würde sich auch auf Nebo mitbeziehen; doch scheint man Stadt und Berg Nebo nie mit dem Gott Nebo in Verbindung gebracht zu haben.) Jedenfalls sind die Worte eine alte Randglosse, die erst nachträglich in den Text selbst eingedrungen ist. — 39: l. mit Sam. וַיּוֹרִישׁוּ. — **33**, 7: l. mit Sam. וַיָּשֻׁבוּ. — 8: l. mit Sam. etc. מִפִּי. — **34**, 17: l. mit V. 29 u. a. יְנַחֲלוּ (Piel), ebenso V. 18 לְנַחֵל. — **35**, 6: die gegebene Übersetzung sucht dem offenbar verderbten Texte durch Streichung des אֲשֶׁר nach המקלט einen befriedigenden Sinn abzugewinnen. — 18: l. mit Sam. LXX וְאִם. — 34: l. mit Sam. LXX etc. תְטַמְּאוּ.

Fünftes Buch Mose.

1, 33: nach der LA לְרְאֹתְכֶם (MT: um euch sehen zu lassen). — **3**, 13: die Accente des MT fordern die (grammatisch unmögliche) Fassung: (den Bezirk Argob) vom ganzen Basan, welches Land der R. genannt wird. — **4**, 29: l. mit Sam. וּבַקַּשְׁתָּ. — **7**, 4: l. mit Sam. LXX וְעָבַד. — **11**, 24: nach der LA וְעַד־הַלְּבָנוֹן. — 30: l. mit Sam. LXX אֵלוֹן מ׳ (MT: bei den Orakel-Terebinthen). — **13**, 13: לֵאמֹר ist entweder irrtümlich aus dem folgenden Verse in V. 13 geraten oder beruht (samt der Versabteilung) auf einem Mißverständnis der Konstruktion (wenn du in einer deiner Städte sagen hörst). — **14**, 14: l. mit Sam. LXX wie Lev. 11, 14. — **16**, 6: שָׁם ist [nach 12, 5. 14, 23. 16, 2. 11 u. a.] gegen die Accente zum vorhergehenden zu ziehen. — **20**, 8: l. mit Sam. LXX וְיָמֵס. — 19: l. mit LXX etc. הָאָדָם. — **21**, 9: mit Einsetzung von וְטוֹב לָךְ nach 19, 13 (vergl. auch 6, 18. 12, 25. 28). — **26**, 11: l. mit LXX anstatt ולביתך אתה : אַתָּה וּבֵיתֶךָ. — **28**, 22: l. mit Vulg. חֹרֶב (MT: mit dem Schwerte). — **30**, 16: die hier beigefügten, im Zusammenhang unentbehrlichen Worte werden durch die LXX als der ursprüngliche Eingang von V. 16 erwiesen. — **31**, 7: l. mit Sam. etc. תָּבִיא. — 11: nach der LA לְרְאוֹת (MT: um zu erscheinen ...). — 21: l. mit Sam. LXX nach נשבעתי noch לַאֲבֹתָיו. — **32**, 13: l. mit Sam. LXX etc. וַיַּאֲכִלֵהוּ. — 35: l. mit Sam. LXX etc. לְיוֹם נ׳ (MT: mein ist R. und V.!). — 38: l. mit Sam. LXX יִהְיוּ. — 43: l. mit Sam. LXX אַדְמַת ע׳ (MT allenfalls: sein Land, sein Volk). — **33**, 2: für וְאָתָה lasen die alten Übersetzungen וְאִתּוֹ (Sam. ואתו), für קֹדֶשׁ die LXX קָדֵשׁ (Kades). Darauf hin hat man dann für מרבבת geraten מִמְּרִיבַת (von Meribath Kades; vergl. Deut. 32, 51) oder מֵעַרְבוֹת von den Steppen von K. — 3: l. mit LXX עַמּוֹ (MT: Völker). — 7: nach der Vermutung Stades, die an dem ריב des Sam. für רָב einen Anhalt hat, ist als ursprüngliche LA יָדָיו רִיב לוֹ vorausgesetzt; MT allenfalls: „mit seinen Händen hat er [Juda] für es [das Volk] gestritten". — 12: עָלָיו fehlt bei Sam. LXX etc. — 17: l. mit Sam. LXX etc. הֵם. — 21: nach der LA וְאֶת־ für וַיֵּתֵא (auch die LXX drücken אֶת־ aus). — 26: l. mit LXX etc. כְּאֵל (MT wohl: „keiner ist, wie Gott, o Jeschurun").

Buch Josua.

1, 13: l. mit LXX הֵנִיחַ (MT würde heißen: wird euch ... bringen). — **2**, 4: nach der LA ותצפנם (MT: „und versteckte ihn", nach Socin vielleicht eine Spur, daß eine der

beiden Quellen [J und E] nur von einem Kundschafter berichtete). — 3, 16: l. mit dem Kethib בארם (MT: von A. an . .). — 4, 3: l. wie 3, 17 הָכֵן in Verbindung mit dem Vorhergehenden (MT allenfalls „um 12 Steine zu beschaffen"). — 6, 18: l. mit LXX פֶּן־תַּחְמְדוּ. — 7, 17: l. mit LXX Vulg. מִשְׁפַּחַת י׳, sodann mit Syr. Vulg. etc. לַבָּתִּים (MT: Mann für Mann). — 9, 4: l. mit LXX etc. und V. 12 וַיִּצְטַיָּדוּ. — 10, 21: nach der LA איש für לאיש. — 28: „an ihr", nach der LA אֹתָהּ, wie am Schlusse von V. 37. — 13, 4: „im Süden" ist mit LXX Vulg. etc. zu V. 3 zu ziehen. — 4 f.: die kleingedruckten Worte sind ohne Zweifel erst nachträglich eingeschoben; vergl. den Kommentar von Dillmann zu d. St. — 14: MT die Feueropfer Jahwes u. s. w.; doch zeigt das nachfolgende הוא, sowie V. 33 und die LXX, daß אשׁי (gegen Deut. 10, 9. 18, 2) erst nachträglich beigefügt ist. — 14, 2: l. nach Num. 26, 55 u. a. בְּגוֹרָל; MT allenfalls „durch das Los ihres Erbbesitzes". — 15, 25: K. H. mit LXX etc. als ein Name (MT: und K.; H., das ist Hazor). — V. 26—28 sind die kleingedruckten Namen erst nachträglich aus Neh. 11, 26 ff. eingeschoben, daher in der Gesamtzahl V. 32 nicht berücksichtigt. — 28: l. mit LXX und Neh. 11, 27: וּבְנֹתֶיהָ. — 32: l. mit LXX und Neh. 11, 29 עֵין רִמּוֹן (MT: und Ain und Rimmon); ohnedies würde die Gesamtzahl 30, nicht 29 betragen. — 36: Adith. fehlt in LXX; mit demselben betrüge die Zahl der Städte V. 33—36 nicht 14, sondern 15. — 47: ohne Zweifel lautete der ursprüngliche Text: והים הגדול גבול וגבול (die Spur des ersten גבול hat sich erhalten in dem Kethib הגבול); vergl. oben V. 12 und Num. 34, 6 al. — 16, 1: l. mit LXX (wie 15, 1 u. 17, 1) וַיְהִי הַגּ׳ (MT: und es kam heraus [aus der Urne] das Los u. s. w. — 9: nach der LA הַנִּבְדָּלוֹת (als Part. Niphal; das durch den Text nahe gelegte Part. Hophal ist sonst nicht zu belegen). — 17, 11: die nota accusativi (וְאֶת־) ist notgedrungen unberücksichtigt geblieben; dieselbe beweist, daß die ganze Namenreihe (von Beth-Sean an) aus einem Zusammenhange stammt, in welchem sie von einem transitiven Verbum abhängig war, und zwar nach Richt. 1, 27 von הוריש [לא]; nur dazu paßt auch die viermalige Erwähnung der „Bewohner" der betreffenden Städte. — 14: entweder ist עַד vor אֲשֶׁר zu streichen oder עַל־אֲשֶׁר zu lesen. — 19, 7: wie 15, 32 sind die beiden Namen des MT (Ain und Rimmon) zu einem zu verbinden. Dagegen ist nach Rimmon ein Name ausgefallen und zwar nach LXX Talcha, nach 1 Chr. 4, 32 Thochen. — 13: l. mit Dillmann רִמּוֹנָה וְתָאַר. — 14: nach der LA מִצְפּוֹן. — 30: עַכּוֹ für עֻמָּה nach den LXX und Richt. 1, 31. — 21, 16: l. mit der Parallelstelle 1 Chr. 6, 44 עָשָׁן (LXX *Ασα*) anstatt עַיִן und vergl. Jos. 15, 42. 19, 7. — 25: Statt des unmöglichen Gath Rimmon, das nach V. 24 und 19, 45 zu Dan gehört, l. יִבְלְעָם (17, 11 als manassitisch erwähnt); auch בִּלְעָם 1 Chr. 6, 55 ist offenbar erst aus יבלעם verkürzt oder verstümmelt. — Die Verse 36 und 37 sind in mehreren Ausgaben auf die Autorität David Kimchis hin als unecht weggelassen. Daß sie jedoch ursprünglich (und nicht erst aus 1 Chr. 6, 63 f. nachgetragen sind), lehren die Vers 40 und 41 angegebenen Gesamtzahlen. Die Verse lauten nach der editio Mantuana וּמִמַּטֵּה רְאוּבֵן אֶת־עִיר מִקְלַט הָרֹצֵחַ אֶת־בֶּצֶר בַּמִּדְבָּר וְאֶת־מִגְרָשֶׁהָ אֶת־יַהְצָה וְאֶת־מִגְרָשֶׁהָ׃ אֶת־קְדֵמוֹת וְאֶת־מִגְרָשֶׁהָ וְאֶת־מֵיפַעַת וְאֶת־מִגְרָשֶׁהָ עָרִים אַרְבַּע׃. Luther hat die Verse nach einem etwas kürzeren Text. — 22, 7 f.: die Übersetzung folgt hier den LXX; die Vorlage derselben enthielt noch nicht וְגַם in V. 7[b], sowie die drei ersten Worte von V. 8, las anstatt שׁוּבוּ das Perf. (שָׁבוּ) und in 8[b] statt חלקו wohl ויחלקו. Die Umänderung dieses Textes in den jetzigen MT („und auch, als Josua sie entließ . . .[8] sprach er also zu ihnen: Mit vielen Schätzen kehrt nach Hause zurück u. s. w.; teilet die Beute u. s. w.) will besseren Anschluß an V. 9 herstellen, wo die Heimkehr der östlichen Stämme sogleich noch einmal berichtet wird. — 21: l. mit LXX אֶל־ (MT: mit den H.). — 26: Auf נַעֲשֶׂה־נָּא לּ׳ muß im ursprünglichen (wohl zu E gehörenden) Text irgend etwas anderes gefolgt sein, dessen Anfertigung oder Aufrichtung bei den westlichen Stämmen Anstoß erregt hatte; der Redaktor hat dieses Objekt ausgelassen, um im Anschluß an P den

Zwiespalt auf die Erbauung eines Altars zurückzuführen. — 30: l. ראשׁ (ohne וְ). — 34: der Name des Altars (resp. des im Text von E genannten anderweitigen Objekts, s. o. zu V. 26) fehlt im jetzigen Text (nach Dillmann lautete er vielleicht גַּלְעֵד und die Erzählung bildete dann eine Parallele zu Gen. 31, 47 f.). — 24, 5: nach der aus Ex. 3, 20 erschlossenen LA בְּנִפְלְאוֹת אֲשֶׁר, von der sich auch in einer LA der LXX (*ἐν σημείοις οἷς ἐποίησα ἐν αὐτοῖς*) eine Spur erhalten zu haben scheint; der MT („wie ich seiner Mitte gethan habe") giebt keinen Sinn. — 12: „zwölf" nach den LXX; der MT denkt offenbar wieder an die (bereits in V. 8 abgethanen) beiden Könige Sihon und Og, während es sich hier um die Könige des Westjordanlandes handelt. — 32: l. mit LXX וַיִּתְּנָהּ לִבְנֵי יוֹסֵף לנח'; MT: und sie (die Stadt und das Feldstück?) wurden den Söhnen Josephs als Erbbesitz zu teil.

Buch der Richter.

1, 10: Zusatz mit LXX und Jos. 15, 14 (vergl. auch Num. 13, 22). — 14: l. mit LXX und Jos. 15, 18 שָׂדֶה (ohne Artikel). — 14: l. mit LXX וַיְסִיתֶהָ (MT: da reizte sie ihn an). — 16: l. mit LXX הַקֵּינִי; davor ist wahrscheinlich der Name, und zwar nach 4, 11 חֹבָב, ausgefallen; ebenda l. mit Doornink nach LXX בְּמוֹרַד ערד und am Schluß mit Hollenberg אֶת־הָעֲמָלֵק. — 21: l. mit dem Paralleltext Jos. 15, 63 beidemale בני יהודה statt ב' בנימן; letztere LA ist wohl erst im Hinblick auf Jos. 18, 28 entstanden. — 22 und 23: l. mit LXX בְּנֵי יוסף (MT: das Haus J.). — 36: eine Spur der ursprünglichen LA (אדום oder האדמי), die durch den Inhalt des Verses gefordert wird, hat sich ohne Zweifel in dem *ο Ιδουμαιος* (nach *του Αμορραιου*) im Cod. Alex., sowie im Luciantext der LXX erhalten. — 2, 1: der Text ist offenbar stark verstümmelt, indem die ursprüngliche Fortsetzung zu V. 1^a durch den Einsatz eines späteren Redaktors (1^b—5^a) verdrängt wurde. Die LXX haben nach *προς τον κλαυθμωνα* (welche Worte wohl erst später eingesetzt sind, um das אל־הבכים des MT („zu den Weinenden" oder nach V. 5: „nach Bochim") wiederzugeben), noch *και επι Βαιθηλ και επι τον οικον Ισραηλ*, und dies kann nicht erfunden sein. — 3: Statt des sinnlosen לצדים (zu Seiten) des MT ist nach Num. 33, 55 wohl לצנינם בצדיכם zu lesen. — 15: l. mit LXX וַיֵּצֶר (MT: so gerieten sie in große Not). — 22: l. mit LXX בו (oder vorher דרכי י'). — 3, 2: MT (nicht LXX) „um der Erkenntnis der Geschlechter der J. willen." — 13: l. mit LXX וַיִּירַשׁ (MT: und sie besetzten). — 28: l. mit LXX רְדוּ (MT „jaget mir nach"). — 30: Zusatz nach LXX; für die Ursprünglichkeit desselben bürgt die Fortsetzung in V. 31. — 5, 8: der ursprüngliche Text lautete vielleicht: אז יבחר אלהים להם שָׂרִים „damals erwählte Gott für sie (להם für לחם) Obere (שׂרים für שׁערים). — 12: l. nach Jes. 14, 2 al. שֹׁבֶיךָ (MT: führe gefangen deine Gefangenen). — 13: statt des rätselhaften יְרַד wird in 13^a יָרֵד, in 13^b יָרַד zu lesen sein. — 15: l. mit LXX שָׂרִים (MT: meine Fürsten), dann וְכִישָּׂשכָר. — 30: l. mit Ewald שֵׁגָל. — 6, 25: die Übersetzung folgt dem mit Hilfe von V. 27 hergestellten Text קח ע' א' מעבדיך ופר שבע ש'. Der M. T. lautet: nimm das junge Rind, das deinem Vater gehört, und den zweiten Farren, sieben Jahre u. s. w.; daß hier הַשֵּׁנִי erst nachträglich eingeschoben sein kann, lehrt die Grammatik. Ebenso ist aber הַשֵּׁנִי auch V. 26 u. 28 als nachträgliche Zuthat zu streichen. — 34: nach der LA וַיִּזְעַק (MT: und A. wurde aufgerufen ihm nach). — 7, 5 f.: wie der Zusammenhang ergiebt, gehören die Worte בידם אל־פיהם, die sich jetzt hinter המלקקים in V. 6 verirrt haben, an den Schluß von V. 5. — 18: l. nach V. 20 חֶרֶב ליהוה etc. — 22: l. mit einigen Handschriften צְרֵדָתָה und vergl. 2 Chron. 4, 17. — 8, 16: l. mit LXX nach V. 7 וַיָּדָשׁ (MT allenfalls: und er ließ es fühlen mit ihnen 2c.). — 32: l. nach 6, 24 בְּעָפְרַת. — 9, 26. 28. 30 f. 35: l. mit LXX יוֹבֵל (oder [Hollenberg] עֶבֶד); MT: der Sohn eines Sklaven. — 28: nach dem ganzen Zusammenhang der Erzählung, sowie nach Analogie von 1 Sam. 25, 10 muß der ursprüng-

liche Text gelautet haben: מי א׳ימי בן י׳ כי נעבדנו הלא שכם וג׳; dabei wird mit LXX für das bloße שכם zu lesen sein בן שכם. Liest man dann für עבדו am Anfang von 28^b וַעֲבְדוּ, so wird alles klar: mag denn Sebul, wenn er nicht anders will, samt den Leuten Hemors, d. i. dem kanaanitischen Teile der Sichemiten, dem Abimelech unterthan sein, wir (Israeliten) wollen es nicht! — 29: l. mit LXX וְאֹמַר (MT: und er ließ A. sagen ..). — 44: der Zusammenhang fordert הָראשׁ statt des Plural. — 10, 1 (Note): so nach der LA von ca. 10 Handschriften der LXX; vergl. dazu Hollenberg in Stades Zeitschrift 1881, S. 104 f. — 10: l. mit LXX כִּי für וכי. — 12: l. mit LXX מִדְיָן. — 12, 4: die kleingedruckten Worte können, da sie eine ganz andere Veranlassung zum Angriffe Jephthas nennen, unmöglich die ursprüngliche Fortsetzung zu 4^a gebildet haben. Die ersten fünf Worte standen vielleicht ursprünglich hinter 6^a (als Rede der Gileaditer!). Durch den Zusatz „Gilead liegt ꝛc." sind sie V. 4 in eine Schmähung gegen die Gileaditer (als aus Ephraim desertierte) umgesetzt. — 14, 11: l. mit LXX Cod. Al. etc. בִּירְאָתָם (MT: als sie ihn erblickten). — 15: l. mit LXX הָרְבִיעִי (MT: am siebenten Tage). — 18: l. nach Anleitung von 15, 1 הַחַדְרָה; am MT (nach üblicher Deutung „noch ehe die Sonne unterging") fällt nicht nur die Wahl des rein poetischen Wortes חֶרֶס für שֶׁמֶשׁ, sondern ganz besonders auch die Locativform auf. — 15, 16: l. mit LXX חָמוֹר חֲמַרְתִּים und vergl. Schleusner, novus thes. unter *ἐξαλείφω* (MT nach üblicher, aber nicht zu begründender Deutung: „einen Haufen, zwei Haufen"). — 16, 2: ergänze mit LXX zu Anfang des Verses וַיֻּגַּד. — 14^a: l. mit LXX V. 14 nach ותתקע ביתד (im engen Anschluß an V. 13): ותקח דלילה את שבע וחליתי והייתי כאחד האדם ויהי בישנו מחלפות ראשו ותארג במסכת ותתקע ביתד וג׳; die offenbare Verstümmelung des hebräischen Textes erklärt sich höchst einfach daraus, daß ein Abschreiber vom ersten ותתקע ביתד auf das zweite abirrte. Wenn übrigens die LXX ותתקע בי׳ (eigentlich „und schlägst auf den Nagel, d. h. schlägst den Nagel ein") wiedergeben mit „und mit dem Nagel in die Wand schlägst", so ist „in die Wand" wohl nur zur Verdeutlichung beigefügt, dürfte aber sachlich das Richtige treffen. — 14^b: l. mit LXX יְתַד הָאָרֶג. — 19^a: nach der durch den Zusammenhang geforderten LA וַיְגַלַּח. — 19^b: l. mit LXX Cod. Al. וַיָּחֶל לְעַנּוֹת (MT: und sie fing an, ihn zu schwächen). — 17, 1: der hebräische Text hat hier und V. 4 die Form מִיכָיְהוּ, überall sonst (V. 5 ff. 18, 2 ꝛc.) מִיכָה. — 2: die Worte ועתה אשיבנו לך sind im hebräischen Text an den Schluß von V. 3 geraten und haben dann am Anfang von V. 4 die Wiederholung des Satzes „da gab er seiner Mutter das Geld zurück" nach sich gezogen. — 4: s. o. zu V. 2; in betreff der Form Micha zu V. 1. — 10: der hebräische Text hat am Schluß des Verses noch: „da ging der Levit", wohl verschrieben für das gleich folgende ויואל הלוי und dann irrtümlich stehen geblieben. — 18, 7: l. nach V. 10 וְאֵין מַחְסוֹר כָּל־דָּבָר וג׳ (vielleicht auch אֲשֶׁר בָּאָרֶץ, wie V. 10); MT höchstens: und es gab niemanden, der etwas schmähte im Lande. — 8 f.: nach der LA der LXX לַאֲחֵיהֶם (oder אל־א׳); sodann wohl מָה אַתֶּם מַחְשִׁים. Die LA des MT machte dann die Wiederholung des וַיֹּאמְרוּ an der Spitze von V. 9 nötig. — 16: die Worte מִבְּנֵי דָן stehen im Hebräischen am Ende des Verses und verraten sich dadurch wohl als eine späte und jedenfalls unnötige Zuthat. — 17: die gegebene Übersetzung folgt den LXX, nur daß bei diesen die Worte „und der Priester stand" (ohne den Zusatz „vor dem Thore") erst in V. 18 nach „und sie drangen dort ein in das Haus Michas" eingefügt sind. Dabei ist übrigens fraglich, ob der zweimalige Bericht über die Entwendung der Bilder auf bloßem Schreiberversehen beruht oder ob hier (und dann gleichfalls aus Versehen) die Parallelberichte beide vom Redaktor beibehalten worden sind. Durch die Versuche, einen besseren Einklang herzustellen, kam der Text noch weiter in Verwirrung. — 18: l. mit LXX אֶת־הַפֶּסֶל וְאֶת־הָאֵפוֹד wie V. 17 al. — 20: Beifügung (וְאֶת־הַמַּסֵּכָה) nach LXX. — 30: l. mit Übergehung des erst nachträglich eingefügten („schwebenden") Nun מֹשֶׁה. — 19, 2: die LA ותזנה עליו scheint den griechischen Übersetzern unbekannt zu sein; die LXX drücken aus „sie ging fort von ihm"

oder (Luc. und Cod. Alex.) „sie wurde zornig auf ihn". Letzteres dürfte dem ursprünglichen Text entsprechen, doch ist die Ermittelung desselben noch nicht gelungen. — 3: l. mit LXX Luc. und Cod. Alex. וַיָּבֹא (MT: und sie brachte ihn hinein ꝛc.). — 4: der Zusatz ויביאהו (der sich im MT an die Spitze von V. 3ᵇ verirrt hat und dort notgedrungen in ותב' umgesetzt wurde) nach LXX Luc. und Cod. Alex.; bei diesen fehlt dafür allerdings ויחזק בו, doch ist auch dieses sicher ursprünglich, wie das κατέσχεν in LXX Vat. etc. beweist. — 9: die in הנה חנות וג' vorliegende Parallele zum vorhergehenden Satz fehlt bei den LXX; doch könnte sie immerhin einem Parallelbericht entstammen, von dem auch V. 13, vergl. mit V. 12, eine sichere Spur vorliegt. — 18: l. mit LXX וְאֶל־בֵּיתִי; die LA des MT ließe sich höchstens so erklären, daß der Levit durch das Vorgeben, er sei unterwegs nach dem Heiligtum, den Alten gewinnen will; wahrscheinlich ist sie jedoch so entstanden, daß man das Jod hinter בית als Abkürzung für יהוה las. — **20**, 9: die LXX scheinen vor עליה noch בַּגּוֹרָל gelesen zu haben. Wenn dies ursprünglich, so könnte der Sinn gleichfalls sein: laßt uns gegen sie anrücken mit [bereitgehaltenem] Lose; vielleicht aber auch „auf Grund des [zuvor befragten] Loses". — 10: das in der Übersetzung ausgelassene לְבוֹאָם könnte allenfalls heißen „zur Zeit, wo sie (die nach Speise ausgeschickten) kommen"; einen besseren Sinn gewänne man durch Umdrehung der Worte (לבואם לעשות, damit sie hingehen, um ꝛc.). Eine LA der LXX drückt לַבָּאִים aus. 12: l. mit LXX בְּכָל־שֵׁבֶט. — 33: l. mit LXX Luc. und Cod. Alex. מִמַּעֲרָב לְגָבַע (MT höchstens: von der Blöße [dem baumlosen Platze] von Geba her. — 38: das rätselhafte הֶרֶב ist ohne Zweifel nur Schreibfehler für הארב und nach Beifügung der richtigen Form irrtümlich stehen geblieben. — 48: das ausdrücklich überlieferte עִיר מְתֹם könnte nur bedeuten „aus der (oder „einer") Stadt der Unversehrtheit", was keinen Sinn giebt. Die LA מְתִים bessert nichts; der Text ist offenbar stark verstümmelt. Nach Analogie von Ex. 9, 25 al. erwartet man מֵאָדָם וְעַד־בְּהֵמָה „sowohl Menschen, als Vieh". — **21**, 11: der von LXX Cod. Vat. gebotene Zusatz ist im Zusammenhang des Berichts unentbehrlich.

Das erste Buch Samuel.*)

1, 1: nach der (auch von LXX nahegelegten) LA צוּפִי; der MT (von N. der Zuphiter) ist grammatisch unmöglich. — 5: l. mit LXX אֶפֶס כִּי (MT nach üblicher, aber unbeweisbarer Deutung: ein Stück „für zwei Personen". — 7: l. mit Syr. תַּעֲשֶׂה und mit LXX עָלֹתָם. — 9: l. mit LXX אַחֲרֵי אָכְלָם וַתִּתְיַצֵּב לִפְנֵי יהוה. — 15: l. mit LXX קְשַׁת יוֹם (MT: ein hartnäckiges). — 23: nach der LA דְּבָרֵךְ mit LXX. — 24: l. mit LXX וּפַר מְשֻׁלָּשׁ. Die Schlußworte des Verses im MT „und der Knabe war jung" können nur aus Elementen des ursprünglichen Textes (וְהַנַּעַר עִמָּהּ) verstümmelt sein, die jetzt in V. 25 fehlen. — 25: l. mit Wellh. nach LXX וַתָּבֹא אֵם הַנַּעַר אֶל־עֵלִי וְהַנַּעַר עִמָּהּ. — 28: l. mit LXX חַי für הָיָה und am Schluß וַתַּנִּחֵהוּ שָׁם לִפְנֵי יְהוָה. — **2**, 1: l. mit LXX בֵּאלֹהָי. — 3: nach der LA der LXX וְאֵל תֹּכֵן עֲלִלוֹת (MT: und von ihm werden Thaten gewogen). — 11: l. mit LXX in unmittelbarem Anschluß an die letzten Worte von 1, 28 einfach וַתֵּלֶךְ (MT „und Elkana ging nach seinem Hause nach Rama"). — 13: l. mit LXX etc. וּמִשְׁפַּט הַכֹּהֵן מֵאֵת הָעָם (MT allenfalls: und die Weise der Priester mit dem Volke). — 14: l. mit LXX etc. לוֹ (MT: „mit ihr" [der Gabel]). — 20: l. mit LXX יְשַׁלֵּם (MT: möge er setzen), sodann mit Wellh. שָׁאַל für שָׁאַל (vergl. 1, 28) und וְהָלַךְ für וְהָלְכוּ. — 21: l. mit LXX etc. וַיִּפְקֹד (MT könnte nur heißen: denn J. hatte sich Hannas angenommen) und sodann וַתֵּלֶד עוֹד (ohne וַתַּהַר des

*) In den Emendationen zu dem vielfach gründlich verderbten Text der Bb. Samuels beziehen sich die Namen Wellhausen (oder Wellh.) auf dessen „Text der Bücher Samuelis" (Gött. 1871); Klostermann auf dessen „Bücher Samuelis und der Könige" (Nördlingen 1887); Driver auf dessen „notes on the hebrew text of the books of Samuel. Oxford 1890".

TM). — 23: streiche mit LXX את־דבריכם רעים „das schlimme Gerücht von euch“ und lies am Schluß כָּל־עַם יְהוָה (אֵלֶּה) nach Wellh. aus אלהים verderbt, welches an Stelle von יהוה getreten war). — 25: l. mit Wellh. וּפִלְלוֹ (MT allenfalls: so entscheidet für ihn). — 27: l. mit LXX נִגְלֹה ohne הֲ (MT könnte nur heißen: „habe ich mich wirklich geoffenbart?“); nach במצרים l. mit LXX עֲבָדִים (MT allenfalls: als sie in Ägypten zum Hause des Pharao gehörten). — 29: „vor mir darbringt“ nach der LA der LXX לְפָנַי für das unerklärliche לְעֵינַי. — 32: für יֵיטִיב, das doch nur von Gott gesagt sein könnte, wird אֵיטִיב zu lesen sein; freilich ist der ganze Text von V. 32 f. in einer Verfassung, daß jede Übersetzung nur ein Notbehelf heißen kann. — 33: l. mit LXX עיניו und נַפְשׁוֹ, sowie am Schluß בְּחֶרֶב אֲנָשִׁים (MT allenfalls: sollen als Männer sterben). — 3, 4: l. mit LXX für אֶל־ : שְׁמוּאֵל (MT: rief J. Samuel zu). — 6: Zusatz nach den LXX. — 13: l. וְהִגַּדְתָּ (MT: und ich will ihm kund thun); in 13[b] streiche בַּעֲוֹן, welches nur heißen könnte „um der Verschuldung willen, die er kannte“, und lies mit LXX אֱלֹהִים für לָהֶם (MT nach der üblichen Deutung: „daß seine Söhne sich Fluch zuziehen“). — 15: Zusatz (וַיַּשְׁכֵּם בַּבֹּקֶר) nach LXX. — 4, 2: „ward ungleich“ nach der vermutlichen LA der LXX וַתֵּט (eigentlich „er neigte sich“ auf die eine Seite); für וַיַּכּוּ l. mit LXX etc. וַיִּכָּה. — 4: l. mit LXX וּשְׁנֵי ohne שָׁם; MT: und dort befanden sich bei der Lade u. s. w. (im Hinblick auf 1, 3, wo im jetzigen Zusammenhang der Söhne Elis bereits Erwähnung gethan ist). — 7: l. mit LXX noch אֲלֵיהֶם nach אֱלֹהִים. — 8: nach der LA וּבַמִּדְבָּר (Wellh.); MT: in der Steppe. — 13: l. mit LXX לְיַד הַשַּׁעַר מְצַפֶּה הַדֶּרֶךְ. — 18: nach der LA (Wellh.) בְּיַד הַשַּׁעַר; möglich wäre auch als ursprüngliche LA ׳בְּעַד הַשּׁ „durch das Thor“. — 5, 3: ergänze mit LXX nach ממחרת noch: וַיָּבֹאוּ בֵּית דָּגוֹן וַיִּרְאוּ und lies mit Wellh. (nach LXX) für לפניו entweder עַל־פָּנָיו oder לְאַפָּיו; ebenso in V. 4. — 4: Wellh. vermutet, daß ׳דָּגו „sein Fisch“, d. h. der in einen Fischleib auslaufende untere Teil des Dagonbildes, für דָּגוֹן zu lesen sei; doch ist nicht sicher erwiesen, daß Dagon „Fischgott“ bedeutet. — 6, 4: l. mit LXX לָכֶם (MT: sie alle). — 13: l. mit LXX ׳לִקְרָאתוֹ (eigentlich „ihr entgegen“); MT: [sie] zu sehen. — 17: nach der LA עפלי (wie V. 4 al.), wofür טחרי, wie anderwärts im Qere, als ein minder anstößiges Wort in den Text gesetzt zu sein scheint. — 18: l. mit Wellh. u. a. statt des sinnlosen „und bis zur großen Abel“ ׳וְעַד הָאֶבֶן הַגּ (statt אבל bieten auch die LXX אבן). — 19: die Übersetzung folgt den LXX und setzt mit Wellh. als hebräische Vorlage voraus: וְלֹא נָקוּ בְּנֵי יְכָנְיָהוּ, sowie בָּהֶם (eigentlich „unter ihnen“) für בָּעָם. Der MT will die den Söhnen J.'s widerfahrene Strafe auf alle Bewohner von Bethsemes ausdehnen; daher die Wiederholung des וַיַּךְ an der Spitze des Satzes und die offenbare Glosse „50 000 Mann“ neben „70 Mann“. — 7, 2: nach der vermutlichen LA der LXX וַיִּפֶן (oder וַיִּפְנוּ; Wellh. וַיִּפְנֶה); MT: und sie wehklagten ... hinter Jahwe drein. Dies könnte heißen: „sie wehklagten der [Jahwes Gegenwart verbürgenden] Lade nach.“ Dann müßten aber diese Worte ursprünglich viel früher gestanden haben. — 12: l. mit LXX הַיְשָׁנָה (MT: und dem [Fels-]Zahn). — 8, 16: l. mit Wellh. nach LXX בְּקָרֵיכֶם (MT: eure Jünglinge). — 9, 1: nach der LA (Wellh.) ׳מִגִּבְעַת בנ־. — 4: nach der LA וַיַּעַבְרוּ; ebenso gegen Ende des Verses. — 12: l. mit Wellh. nach LXX לִפְנֵיכֶם עַתָּה כְּהַיּוֹם. — 14: l. mit LXX בְּתוֹךְ הַשַּׁעַר. — 16: l. mit LXX אֶת־עֳנִי עַמִּי. — 21: nach der LA שֵׁבֶט (oder שִׁבְטֵי Wellh. Driver) statt des unmöglichen Plural. — 25: l. mit LXX וַיִּרְבְּדוּ לְשָׁאוּל (MT: redete er mit S.). — 26: l. וַיִּשְׁכַּב (als Abschluß von V. 25; MT: und sie brachen früh auf). — 27: Der hebräische Text fügt noch bei „da ging er voraus“. Dieses וַיַּעֲבֹר unterbricht in störender Weise die Rede Samuels und ist mit LXX zu streichen. — 10, 1: Zusatz nach LXX; der Ausfall im hebräischen Text rührt sichtlich daher, daß ein Abschreiber vom ersten מְשָׁחֲךָ gleich auf das zweite abirrte. — 5: l. nach 13, 3 und LXX נְצִיב; nach anderen bedeutet dies „Wachtposten“ oder „Befehlshaber“. — 13: nach der LA (Wellh.) הַבַּיְתָה; MT: auf die [Opfer-]Höhe. — 19: l. mit LXX לֹא (MT: „ihr spracht

zu ihm" oder „in Bezug auf ihn"; das folgende כִּי würde dann nur zur Einführung der direkten Rede dienen). — 21: Wie die LXX zeigen, ist im hebräischen Text nach המטרי ausgefallen: וַיַּקְרֵב אֶת־מִשְׁפַּחַת הַמַּטְרִי לַגְּבָרִים. — 22: l. mit LXX הָאִישׁ und streiche עוֹד (MT: ist noch jemand hierher gekommen?). — 26: l. mit LXX בְּנֵי־הַח׳ (MT allenfalls: es geleitete ihn das Heer). — 27: l. am Schlusse des Verses mit LXX וַיְהִי כְּמֵחֹדֶשׁ und ziehe diese Worte zum Anfang des folgenden Kapitels; MT: und er war wie ein schweigender. — **11**, 9: l. mit LXX וַיֹּאמֶר. — **12**, 3: l. mit LXX וְנַעֲלַיִם עֲנוּ בִי; MT allenfalls „und verhüllte meine Augen damit". — 6: ergänze nach den LXX עֵד vor יהוה. — 7: ergänze mit Driver nach den LXX vor אֵת noch וְאַגִּידָה לָכֶם. — 8: ergänze mit Driver nach den LXX וַיְעַנּוּם מִצְרַיִם vor ויזעקו und lies mit LXX וַיּשִׁיבֵם für וַיֹּשִׁיבוּם. — 9: nach den LXX ist יָבִין מֶלֶךְ vor חָצוֹר ausgefallen. — 11: nach den LXX ist בָּרָק für בְּדָן zu lesen, welch' letzterer Name nirgends im Richterbuche vorkommt. Daß ברן aus עַבְדּוֹן verstümmelt, ist deshalb unwahrscheinlich, weil von letzterem Richt. 12, 13 f. gar keine Waffenthat berichtet wird. — 13: אשר שאלתם „den ihr gefordert habt", offenbar nur störende Parallele zum vorhergehenden Relativsatz, ist mit LXX zu streichen. — 15: l. mit LXX וּבְמַלְכְּכֶם (MT: und wider eure Väter). — 21: כִּי ist mit LXX zu streichen und תסורו gegen die Accente eng mit dem folgenden zu verbinden. — **13**, 1: daß Saul nur zwei Jahre regiert haben sollte, ist eben so wenig denkbar, wie daß er einjährig zur Regierung kam. Entweder sind beide Male die betreffenden Zahlen ausgefallen oder (Wellh.) von Haus aus zu nachträglicher Ausfüllung offen gelassen worden. In letzterem Falle wäre anzunehmen, daß שתים erst nachträglich eindrang, und in beiden Fällen, daß für שׁנים (welches nur nach Zahlen unter 10 stehen konnte), ursprünglich שנה geschrieben war. — 2: l. mit LXX אִישׁ nach אלפים. — 3: die drei Worte, die jetzt im hebräischen Text am Ende des Verses stehen, lauteten nach den LXX לֵאמֹר פָּשְׁעוּ הָעִבְרִים. Für die Richtigkeit dieser LA spricht, daß der Name „Hebräer" anderwärts nur im Munde von Ausländern (oder im Gespräch mit solchen) erscheint. Dann müssen aber die Worte hinter פְּלִשְׁתִּים eingefügt werden, wie in der Übersetzung geschehen ist. Übrigens deutet sowohl die Einfügung an falscher Stelle, als die ungewöhnliche Wendung וישמעו הפ׳ לאמר auf eine erst nachträglich hinzugefügte Glosse. — 5: l. mit LXX Luc. [אֲלָפִים] שְׁלֹשֶׁת (MT: 30 000). — 6: הָעָם dürfte mit LXX zu streichen sein; für חוחים l. mit Ewald nach 14, 11 חֹרִים. — 7: nach der Emendation Wellh.s וַיַּעַבְרוּ מַעְבְּרוֹת הַיַּרְדֵּן (Wellh. ויעברו); MT: und Hebräer hatten den Jordan überschritten ꝛc. — Am Schluß des Verses l. mit LXX מֵאַחֲרָיו (MT: zitterten hinter ihm drein). — 8: l. mit LXX אָמַר nach אֲשֶׁר. — 15: durch Abirren von den Worten מִן־הַגִּלְגָּל auf die bald darauf folgenden gleichen Worte ist im MT ein Ausfall entstanden, und zwar wird mit Driver nach den LXX zu ergänzen sein: וַיֵּלֶךְ לְדַרְכּוֹ וְיֶתֶר הָעָם עָלָה אַחֲרֵי שָׁאוּל לִקְרַאת עַם־הַמִּלְחָמָה מִן־הַגִּלְגָּל וג׳. — 18: l. mit LXX הַגֶּבַע; MT „nach der Grenze", wozu jedoch das folgende nicht paßt. — 20: l. mit LXX חֶרְבּוֹ; im MT ist irrtümlich das erste der aufgezählten Instrumente nochmals wiederholt. — **14**, 7: l. mit LXX כֹּל־אֲשֶׁר לְבָבְךָ נֹטֶה לוֹ (MT: thue alles, was in deinem Sinn; neige dich [darnach?]) und füge am Schlusse des Verses mit LXX לְבָבִי hinzu (MT: ich werde mit dir sein gemäß deinem Willen). — 13: l. mit Wellh. nach den LXX וַיִּפְנוּ statt וַיִּפְּלוּ („und sie fielen"), sowie וַיַּכֵּם nach יוֹנָתָן. — 14: mit dem MT der zweiten Vershälfte („wie in der Hälfte einer Furchenstrecke ein Joch Feldes"?) ist nichts anzufangen; höchstwahrscheinlich sind die Worte mit Wellh. als Verstümmelung einer Glosse zu betrachten, die ursprünglich zu V. 13 gehörte und auf deren genaueren Wortlaut noch das *ἐν βολίσιν καὶ κόχλαξιν* der LXX („mit Pfeilen und Feldsteinen") hinweist. — 16: l. mit LXX וְהִנֵּה הַמַּחֲנֶה נָמוֹג הֲלֹם וַהֲלֹם (MT „und siehe die Menge wogte und ging und hierher"). — 18: l. mit LXX הָאֵפוֹד für אֲרוֹן הָאֱלֹהִים und sodann (vergl. Driver): כִּי הוּא הָיָה נֹשֵׂא הָאֵפוֹד בַּיּוֹם הַהוּא לִפְנֵי בְּנֵי י׳. Der MT („bringe die Lade Gottes"; V. 19ᵇ „denn es war die Lade Gottes

damals und die Israeliten" ist schon an sich sinnlos) scheitert an der bestimmten Angabe 1 Sam. 7, 2 und 2 Sam. 6, 2 ff. — 21: l. mit LXX סָבְבוּ (eigentlich „wendeten"); im MT ist ו irrtümlich zum Folgenden gezogen. — 24: l. mit Wellh. nach den LXX in V. 24ᵃ statt des MT („und die Männer von Israel drängten sich damals"?): וְכָל־הָעָם הָיָה עִם שָׁאוּל כַּעֲשֶׂרֶת אֲלָפִים אִישׁ וַתְּהִי הַמִּלְחָמָה נִפֹּצֶת בְּהַר אֶפְרָיִם: וְשָׁאוּל שָׁגָה שְׁגָגָה גְדֹלָה בַּיּוֹם הַהוּא. — 25: l. mit Wellh. auf Grund des restaurierten LXX-Textes: וְיַעַר הָיָה עַל־פְּנֵי הַשָּׂדֶה; zur Entstehung des jetzigen MT („und das ganze Land kam in den Wald und es war Honig auf dem Blachfelde") ist Wellh. zu vergleichen. — 26: l. mit Wellh. nach LXX הֹלֵךְ דְּבֹרָיו (MT nach üblicher Deutung „ein Honigstrom") und mit Klostermann מֵשִׁיב für מַשִּׂיג. — 29: l. mit LXX רְאֵה (MT „sehet doch"). — 30: l. mit Wellh. הַמַּכָּה. — 33: l. mit LXX הֲלֹם (MT „jetzt"). — 34: l. mit LXX אֲשֶׁר für שׂוֹרוֹ und streiche (mit LXX) הַלָּיְלָה. — 38: l. mit Thenius בְּמִי („durch wen"); MT „wodurch". — 39: l. mit Wellh. יֶשְׁנָהּ. — 40: der MT könnte nur übersetzt werden: da sprach Saul zu Jahwe, dem Gotte Israels: Gieb [schaffe] einen Unsträflichen". Aus den LXX ergiebt sich jedoch, daß im MT durch Abirren von ישׂראל auf ein später folgendes ישׂראל ziemlich viel ausgefallen und der ursprüngliche Text auch sonst beschädigt ist. Unsere Übersetzung folgt der Restaurierung des Textes bei Driver (zum Teil nach dem Vorgang Wellhausens): וַיֹּאמֶר שָׁאוּל יְהוָֹה אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל לָמָּה לֹא עָנִיתָ אֶת־עַבְדְּךָ הַיּוֹם אִם יֶשׁ־בִּי אוֹ בְּיוֹנָתָן בְּנִי הֶעָוֹן הַזֶּה יְהוָֹה אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל הָבָה אוּרִים וְאִם יֶשְׁנוֹ בְּעַמְּךָ יִשְׂרָאֵל הָבָה תֻמִּים. Über die Urim und Tummim als Gegenstände zum Behuf des heiligen Loses vgl. Ex. 28, 30; nach unserer Stelle bedeutete das Herauskommen der Urim ein ja! das der Tummim ein nein! — 44: l. mit LXX לִי nach יַעֲשֶׂה. — 47: l. mit LXX וּבְמֶלֶךְ (MT gegen die Könige), sodann יִוָּשֵׁעַ; MT könnte nur heißen „verdammte er [sprach er schuldig]". — 49: l. mit Wellh. יִשְׁיוֹ (für אִשְׁיוֹ, d. i. אִשְׁיָהוּ Mann Jahwes, wofür 1 Chr. 8, 33 [in gleicher Bedeutung] אֶשְׁבַּעַל. — **15**, 3: wie die LXX zeigen, ist וְהַחֲרַמְתֶּם aus (אֶת)וְ תוֹ — entstanden. — 4: nach der LA בְּטֶלָאם (Driver), entsprechend טֶלֶם Jos. 15, 24. — 6: nach der LA קַיִן (Wellh.), da bei קֵינִי der Art. stehen müßte. — 7: l. statt des hier unmöglichen Havila mit Wellh. טֶלֶם (V. 4) und vergl. 27, 8. — 9: nach der LA הַשְּׁמֵנִים וְהַכָּרִים (MT: und [verschonten] die Tiere des zweiten Wurfs [?] und die Lämmer); in 9ᵇ l. mit Wellh. נְבְזָה וְנִמְאֶסֶת. — 11: nach der LA וַיֵּצֶר (Driver); MT: „da wurde Samuel zornig". — 12: l. mit LXX הִצִּיב. — 18: l. mit LXX etc. כַּלּוֹתְךָ (MT: bis sie sie vernichtet haben). — **16**, 7: ergänze mit LXX nach dem ersten האדם noch: יִרְאֶה הָאֱלֹהִים. — 11: l. mit Weir (bei Driver) nach der wahrscheinlichen LA der LXX נֵשֵׁב für נָסֹב. — 16: l. mit LXX וִיבַקְשׁוּ; übrigens lesen die LXX vorher und wahrscheinlich richtiger, als der MT: יֹאמְרוּ־נָא עֲבָדֶיךָ לְפָנֶיךָ „möchten doch deine Knechte vor dir reden dürfen". — 20: nach der LA עֲשָׂרָה für חֲמוֹר („einen Esel mit Brot"); vergl. Wellh. zur Stelle. — **17**, 4: l. mit LXX (wie V. 8 u. a.) מִמַּעַרְכוֹת (MT „aus den Lagern"). — 6: l. mit Wellh. מִצְחוֹת statt des Singulars). — 8: l. mit Driver בַּחֲרוּ. — 12: l. mit LXX Luc. und dem Syr. בַּשָּׁנִים und vergl. Gen. 24, 1. — 20: l. mit Wellh. יֹצֵא (ohne Art.). — 32: l. mit LXX אֲדֹנִי für אָדָם (MT: es entfalle keinem der Mut). — 34: nach der LA וְהַדּוֹב (MT allenfalls „und zwar mit einem Bären"). — 39: l. mit LXX וַיֵּלֶא (MT „er unternahm es"), sodann mit LXX וַיְסִרֵם (eigentlich „da entfernten sie sie [die Kleider u. s. w.] von ihm); MT: da entfernte sie David von sich. — 46: l. nach LXX פִּגְרְךָ וּפִגְרֵי. — 52: l. mit LXX גַּת für גַּיְא (bis ins Thal). — **18**, 3: streiche mit Wellh. וְדָוִד; das Folgende zeigt, daß ursprünglich nur Jonathan Subjekt zu ויכרת war. — 6: l. mit Wellh. nach den LXX וַתֵּצֶאנָה הַמְחֹלְלוֹת לִקְרַאת דָּוִד (MT: da schritten Frauen … heraus, um zu singen und die Reigentänze dem König Saul entgegen u. s. w.). — 7: streiche mit LXX המשחקות („die tanzenden"). — 8: nach den LXX בְּעֵינֵי שָׁאוּל; in 8ᵇ l. mit LXX הָרְבָבוֹת. — 11: l. mit Wellh. ꝛc. וַיָּטֶל. — 14: l. mit Driver nach stehendem Sprachgebrauch בְּכָל־ד׳. —

18: l. mit Wellh. ꝛc. חַיַּי (MT „mein Leben"). — 27: l. mit LXX מֵאָה אִישׁ (MT: 200), sodann וַיְמַלְאֵם (MT: „und sie" [oder „man"]. — 28: l. mit LXX וְכִי כָל־יִשְׂרָאֵל (MT: und Michal, die Tochter Sauls, liebte ihn). — 19, 2: l. mit LXX in umgekehrter Reihenfolge 'ונחבאת וישׁ' ב. — 4: nach der LA 'וְכָל־מ'. — 9: l. mit LXX אֱלֹהִים (nach dem 'רוח י das MT wäre הָרָעָה zu erwarten); am Schluß des Verses l. nach LXX (welche בְּיָדָיו ausdrücken) בְּיָדוֹ. — 10: l. mit LXX 'וַיְהִי בל' ה (MT: er entkam in selbiger Nacht). — 11: l. mit LXX לַהֲמִיתוֹ (ohne וְ). — 18: füge am Schlusse des Verses mit LXX בָּרָמָה bei. — 20: l. mit LXX וַיִּרְאוּ (MT: „als er [?] erblickte"). — 22: l. mit LXX 'עַד־בּוֹר הַגֹּרֶן א בַּשֶּׁפִי (MT: bis zum großen Brunnen [doch wäre dann הבור zu erwarten], der bei Secho [?] liegt). — 23: l. mit LXX מִשָּׁם. — 20, 3: l. mit LXX וַיָּשֶׁב (MT: da schwur David nochmals). — 4: l. mit LXX תְּאַוֶּה (MT: was du sagst). — 5: l. mit LXX יָשֹׁב לֹא אֵשֵׁב und streiche sodann mit LXX הַשְּׁלִשִׁית als sprachlich unmögliche Glosse. — 8: l. mit LXX עִם־עַבְדְּךָ. — 12: nach der auch vom Syrer vorausgesetzten Lesart עֵד יהוה; dagegen ist הַשְּׁלִשִׁית auch hier (wie V. 5) als eine auf die Angabe V. 19 zielende, aber sprachlich unerklärliche Glosse zu streichen. — 13: l. mit Wellh. unter Vergleichung von 2 Sam. 11, 25 יֵיטַב für יִיטַב. — 16: l. mit Wellh. ꝛc. auf Grund der LXX (Cod. Alex., vergl. auch LXX Luc.): יִכָּרֵת שֵׁם יְהוֹנָתָן מֵעִם־בֵּית דָּוִד. Der MT: „da schloß Jonathan mit dem Hause Davids [ein Abkommen]" giebt sich schon dadurch als Verstümmelung des ursprünglichen Textes zu erkennen, daß sich in 16^b die Rede Jonathans noch weiter fortsetzt. — 17: l. mit LXX לְהִשָּׁבַע לְדָוִד (MT: da ließ J. David nochmals schwören). — 19: l. mit LXX תִּפָּקֵד für תֵּרֵד („wirst" oder „magst du herabkommen", wozu jedoch מְאֹד nicht paßt); am Ende des Verses lies mit Wellh. und Driver gleichfalls nach LXX אֵצֶל הָאַרְגָּב הַלָּז. Im MT („neben dem Steine, dem ...?") ist הָאָזֶל ganz unverständlich. — 20: l. mit Wellh. und Driver nach LXX אֲשַׁלֵּשׁ בַּחִצִּים צִדָּה [צלח?]. — 21 und 22 l. für הַחִצִּים dreimal den Singular הַחֵצִי, der in V. 21 ausdrücklich durch קְחֶנּוּ gefordert wird und sich V. 36 ff. richtig erhalten hat. — Für וָבֹאָה l. in V. 21 mit Driver וּבָאתָ (MT: bringe ihn und komme!). — 25: l. mit LXX וַיְקַדֵּם; gemeint ist, daß Jonathan auf der freien Seite des Tisches Saul gegenüber saß, während der Platz Abner gegenüber leer blieb. — 26: l. mit LXX לֹא טָהֵר. — 27: streiche mit Wellh. ꝛc. הַשֵּׁנִי als Überrest von 'בַּיּוֹם הש, welches die LXX (als Parallele zu 'ממחרת הח) bieten. — 29: nach der LA der LXX וַיְצַוּוּ לִי אַחַי; MT: und er hat es mir anbefohlen, mein Bruder [„mein eigner Bruder" u. s. w.?]. — 30: neben der in der Anm. mitgeteilten Deutung de Lagardes verdient noch der Vorschlag Wellh.'s Beachtung, 'בֶּן־נַעֲרַת הַמ („Sohn einer abtrünnigen Dirne"; d. h. einer entlaufenen Sklavin) zu lesen. So die LXX, nur daß diese den Plural ausdrücken. — 30: l. mit LXX חָבֵר (Genosse); MT: daß du erwählend bist (worauf jedoch בְּ statt לְ folgen müßte). — 33: l. mit LXX כִּי כָלְתָה (ohne הִיא; der MT würde bedeuten „daß es ein Garaus sei"). — 36: l. wie gleich darnach und wie V. 21 f. (s. o.) הַחֵצִי (MT „die Pfeile"). — 38: l. mit LXX u. s. w. וַיָּבֵא (MT „und kam zu s. H."). — 41: l. wie V. 19 (s. o.) הָאַרְגָּב; am Ende des Verses haben die LXX דָּוִד (welches schon durch seine Stellung verdächtig ist) nicht, sondern drücken aus „bis zur völligen Vollendung" [aufs äußerste]. Wellh. vermutet daher als ursprünglichen Text עַד־הַגָּדֵל. — 42: Streiche mit Wellh. לֵאמֹר als irrtümliches Einschiebsel. — 21, 3: l. mit Wellh. und Driver nach den LXX יֹעַדְתִּי; die LA des MT hat nach der üblichen Erklärung die gleiche Bedeutung. — 4: l. mit LXX Luc. (auch LXX Cod. Alex.) אִם (MT: „was hast du im Besitz?" wozu jedoch das Folgende nicht paßt). — 5: Streiche mit Driver אֶל als Verschreibung von חֹל. — 6: l. mit LXX etc. יִקְדְּשׁוּ. — 7: l. mit Wellh. הַמּוּסָר statt des (durch Herüberziehung des folgenden מ entstandenen) Plurals, zu dem הֻלְקָחוֹ nicht paßt. — 8: l. mit Grätz הָרָצִים (MT: der Hirten). — 9: l. mit Wellh. nach den LXX רְאֵה הֲיֵשׁ פֹּה (MT vielleicht: und wenn dir hier u. s. w. zur Hand ist [so gieb es mir]. — 14: l. für וַיְשַׁנּוּ („und

er verstellte ihn") וַיְשַׁנֶּה, für וַיְתָו („und er kritzelte") mit LXX וַיִּתֹּף. — 22, 1: l. nach V. 4 מְצוּדַת oder (mit Wellh.) מְצָדַת; MT: in die Höhle. — 3: l. mit Vulg. Syr. יֵשֵׁב oder יֵשְׁבוּ (MT: möchte mein Vater ꝛc. ausziehen dürfen). — 7: l. mit LXX יִֽכֻלְּכֶם. — 8: l. mit Grätz, Klostermann ꝛc. nach den LXX חֹמֵל (MT: daß niemand von euch erkrankte um meinetwillen); für אֹרֵב (Hinterhalt) l. mit LXX אֹיֵב. Ebenso V. 13. — 14: l. mit LXX שַׂר עַל־. — 15: l. mit LXX וּבְכֹל. — 22: l. mit Thenius ꝛc. חַבְתִּי. — 23, 6: streiche mit Wellh. קְעִילָה; obschon vielleicht Überrest eines anderen Satzes (LXX: er war mit David nach K. hinabgezogen, indem er den Ephod mit sich führte), ist es doch im jetzigen MT unmöglich. — 7: l. entweder mit LXX מָכַר (hat verkauft) oder mit Krochmal nach Jes. 19, 4 סִכַּר; das נִכַּר des MT (hat verleugnet?) giebt keinen irgend befriedigenden Sinn. — 15: l. mit Ewald ꝛc. וַיִּרָא (MT: als er sah). — 22: nach der durch die LXX nahegelegten LA מְהֵרָה für מִי רָאָהוּ שָׁם („wer ihn dort gesehen hat"); Thenius und Wellh. הַמְּהֵרָה (sein schneller Fuß). — 25: l. mit LXX לְבַקְּשׁוֹ, sowie אֲשֶׁר für וַיֵּשֶׁב (und er blieb). — 26: Zusatz (וַאֲנָשָׁיו) nach den LXX. — 24, 6: l. mit LXX etc. אֶת־כְּנַף הַמְּעִיל. — 11: nach der LA וָאֹמַר (eigentlich: da sprach man); die LXX drücken aus וָאֲמָאֵן „da weigerte ich mich". — Für וַתָּחָס l. mit LXX וָאָחֹס. — 19: nach der LA Klostermanns הִגְדַּלְתָּ (MT: du hast kund gethan); in 19ᵇ streiche das irrtümlich wiederholte אֵת vor אֲשֶׁר. — 25, 1: l. mit LXX מִדְבַּר מָעוֹן. — 6: nach der LA לְאָחִי, obschon sich dieselbe höchstens durch das fratribus meis (לְאַחַי) des Hieron. stützen läßt. — 11: l. mit LXX יֵינִי (MT: mein Wasser). — 14: streiche mit LXX נַעַר (ein Diener) vor אֶחָד. — 22: streiche mit den LXX das widersinnige אֹיְבֵי (den Feinden Davids) und lies einfach לְדָוִד. — 23: l. mit Wellh. לִפְנֵי דָוִד עַל־אַפֶּיהָ. — 27: l. nach V. 35 הֵבִיאָה. — 29: l. mit Wellh. ꝛc. וְקָם (MT könnte nur heißen: da erhob sich). — 31: לֵב לַאדֹנִי wird mit Wellh. zu streichen sein; לֵב als Verschreibung aus לְךָ und לַאדֹנִי als Verbesserung des ursprünglichen לְךָ (MT allenfalls: zu einem Fallstrick des Herzens für meinen Herrn); streiche ferner mit LXX וְ vor לִשְׁפָּךְ und ergänze mit LXX (nach V. 26) יַד vor אֲדֹנִי. — 26, 16: l., wie der Zusammenhang erfordert, וְאֵי für וְאֶת־. — 20: l. mit LXX נַפְשִׁי; MT: „einen einzelnen Floh", obschon diese LA abgesehen von dem ganz unpassenden Vergleich mit der Rebhuhnjagd schon durch das vorangehende אֶת־ ausgeschlossen wird. — 23: l. mit Wellh. ꝛc. בְּיָדִי. — 27, 1: l. mit LXX כִּי אִם. — 3: l. mit LXX nach 30, 5. 2 Sam. 2, 2 הַכַּרְמְלִי. — 8: l. für das unmögliche מֵעוֹלָם (von uralters her) mit einigen Handschriften der LXX מִטֶּלָם. — 10: für das unmögliche אַל wird mit LXX אֶל־מִי (gegen wen) oder besser mit dem Targum אָן (eigentlich „wohin") zu lesen sein. — 28, 2: l. mit LXX עַתָּה (MT allenfalls: du selbst wirst erfahren). — 3: streiche mit LXX ו vor בְּעִירוֹ. — 16: die Übersetzung folgt der LA צָרֶךָ; doch ist vielleicht mit den LXX עִם־רֵעֶךָ („und er war mit deinem Nächsten", d. h. natürlich mit David, zu lesen. — 17: l. mit LXX לְךָ; das לוֹ (ihm) des MT hätte nur einen Sinn, wenn am Schluß von V. 16 (s. o.) עם־רעך voranging. — 19: l. mit LXX מָחָר אַתָּה וּבָנֶיךָ עִמְּךָ נֹפְלִים; der vorhergehende kleingedruckte Satz ist offenbar eine an falsche Stelle geratene Parallele zum dritten Satze des Verses (Wellh.). — 20: l. mit Wellh. (nach einem Fingerzeig der LXX) וַיִּבָּהֵל שָׁאוּל. — 23: Für ויפרצו wird nach dem gewöhnlichen Sprachgebrauch וַיִּפְצְרוּ zu lesen sein. — 29, 3: l. mit Wellh. (dessen Vermutung in der Hauptsache durch LXX Luc. bestätigt wird) זֶה יָמִים שְׁנָתַיִם; MT: „schon ein Jahr oder schon Jahre". — Nach נָפְלוֹ ergänze mit LXX אֵלַי oder עָלַי. — 10: ergänze mit LXX אַתָּה vor וְעַבְדֵי, sodann mit Wellh. und Driver (gleichfalls nach den LXX): וַהֲלַכְתֶּם אֶל־הַמָּקוֹם אֲשֶׁר הִפְקַדְתִּי אֶתְכֶם שָׁם וְדָבָר בְּלִיַּעַל אַל־תָּשֵׂם בִּלְבָבְךָ כִּי טוֹב אַתָּה לְפָנַי. Der Ausfall entstand durch Abirren von כִּי טוֹב אַתָּה auf die bald darauf folgenden gleichen Worte. — 30, 2: l. mit LXX אֲשֶׁר בָּהּ vor וְאֶת־כָּל־. — 17: nach der Vermutung Wellh.'s: לְהַחֲרִימָם; der MT („bis zu ihrem folgenden Tage"?) giebt keinen befriedigenden Sinn. — 19: l. mit LXX וּמִשָּׁלָל vor וְעַד־בָּנִים. — 20: streiche

mit LXX דָּוִד und lies mit Hier. לְפָנָיו für לִפְנֵי הַמּ׳ הַהוּא; endlich ist für וַיִּקַּח und וַיְנַהֵג mit Wellh. וַיִּקְחוּ und וַיְנַהֲגוּ herzustellen (MT: „da nahm David alle Schafe und Rinder, welche sie vor jener Herde hergetrieben hatten, und sprachen &c." ??). — 21: l. mit LXX וַיִּשְׁאָלוּ. — 23: l. mit Wellh. nach LXX אַחֲרֵי אֲשֶׁר (MT: „meine Brüder!"; das folgende את אשר schwebt jedoch nach אחי in der Luft. — 27: l. nach Jos. 19,4 בִּבְתוּל, sodann בְּחָרְמָה. — 28: l. mit Wellh. nach der ursprünglichen Lesart von Jos. 15, 22 בְּעַרְעָרָה. — 29: l. mit LXX בְּכַרְמֶל. — 30: der korrekte MT fordert בְּבוֹר עָ׳. — 31, 1: l. mit dem Paralleltext 1 Chr. 10, 1: נִלְחֲמוּ. — 3: l. mit Driver אֲנָשִׁים הַמּ׳ בַּק׳ (eigentlich: Leute [und zwar] solche, die mit dem Bogen schossen; 1 Chr. 10, 3 ist אנשים ganz gestrichen. — 4: Streiche mit 1 Chr. 10, 4 וּדְקָרֻנִי (und mich durchbohren). — 6: streiche mit LXX גַּם כָּל־אֲנָשָׁיו als spätere Zuthat. — 7: Nach 1 Chr. 10, 7 wird וַאֲשֶׁר בְּעֵבֶר הַיַּרְדֵּן gleichfalls als spätere Zuthat zu streichen sein; für הֶעָרִים l. mit 1 Chr. 10, 7 עָרֵיהֶם. — 9: l. mit Thenius וַיְשַׁלְּחוּ. Das Piel des MT würde die Rüstung Sauls zum Objekt haben; für בֵּית l. mit 1 Chr. 10, 9 und LXX אֶת־. — 10: l. mit Driver &c. עַשְׁתֹּרֶת statt des hier unmöglichen Plurals, und mit de Lagarde &c. הוֹקִעוּ für תָּקְעוּ („sie nagelten an").

Das zweite Buch Samuel.

1, 1: l. mit Wellh. עֲמָלֵק oder הָעֲמָלֵקִי. — 6: nach der scharfsinnigen Vermutung Wellh.s ist בַּעֲלֵי, welches vor הפרשים unmöglich ist, Überbleibsel der Zuthat וּבַעֲלֵי קֶשֶׁת „und Bogenschützen"; das zugehörige קשת ist an den Schluß von V. 18ª geraten, wo es jetzt völlig in der Luft schwebt. — 18: vergl. in betreff des überschüssigen קשת oben zu V. 6. — 21: nach der Konjektur Klostermanns שְׂדוֹת רְמִיָּה; der MT („und Gefilde der Hebeopfer") ist zweifellos verderbt. Für משיח l. mit Wellh. &c. מָשׁוּחַ. — 2, 4: אֲשֶׁר stand wohl ursprünglich nach לֵאמֹר (Driver), vergl. 1, 4, und ist dann (wie כִּי, welches häufig so steht) im Deutschen nicht zu übersetzen. — 6: l. mit Wellh. תַּחַת für das beziehungslose הַזֹּאת. — 8: (und öfter in diesem und den folgenden Kapiteln) ist אִישׁ־בֹּשֶׁת (Mann der Schande) eine absichtliche Verstümmelung für den 1 Chr. 8, 33 u. a. richtig überlieferten Namen אֶשְׁבַּעַל (Mann Baals). Obschon בעל in letzterem Namen auch nichts anderes, als eine Bezeichnung Jahwes sein soll, drang doch in den letzten Jahrhunderten vor Chr. die Gewohnheit durch, für בעל überall das Schimpfwort בֹּשֶׁת auszusprechen, und teilweise fand dies auch im geschriebenen Texte Eingang. — 9: nach der LA Köhlers &c. הָאָשֵׁרִי. — 13: l. mit LXX nach יצאו noch מֵחֶבְרוֹן. — 15: streiche mit LXX וּ vor לְאִישׁ־בֹּ׳. — 16: l. mit LXX [אֶת־] יָדוֹ nach אִישׁ und für חֶלְקַת הַצֻּ׳ (Feld der Schwertschneiden?) gleichfalls mit LXX חֶ׳ הַצְּדִים oder (Driver) הַצֹּדִים, d. i. eigentlich „der nachstellenden". — 23: l. mit Klostermann für באחרי החנית (d. i. nach üblicher, aber kaum möglicher Deutung „mit dem hinteren Ende des Lanzenschafts) אַחֹרַנִּית. — 24: die Übersetzung folgt der Emendation Wellh.s אֲשֶׁר עַל־פְּנֵי הַדֶּרֶךְ (MT nach üblicher Deutung: welches östlich von Giah liegt, am Wege nach der Wüste Gibeon). — 25: statt des MT („auf einem Hügel") wird wie V. 24 גִּבְעַת אַמָּה zu lesen sein. Die betreffende Örtlichkeit ist allerdings sonst unbekannt. — 27: l. mit LXX חַי יהוה. — 31: l. mit LXX מֵאַנְשֵׁי (oder auch בְּאַנְשֵׁי) ohne וּ. — Am Schlusse des V. ist מֵתוּ als völlig überflüssig nicht zu übersetzen; der MT meint: „und die Leute Davids hatten welche von Benjamin ... erschlagen; 360 Mann waren gestorben". — 3, 7: l. nach וַיֹּאמֶר mit LXX noch אֶשְׁבַּעַל בֶּן־שָׁאוּל. — 8: l. mit LXX עֲוֹן אִשָּׁה. — 12: l. mit LXX Luc. חֶבְרוֹנָה für תַּחְתָּיו. — 13: l. mit LXX כִּי אִם הֲבֵאתָ. — 15: l. mit LXX אִישָׁהּ. — 18: l. mit allen Übersetzungen אוֹשִׁיעַ. — 20: l. לַאֲנָשִׁים, da eben von zwanzig bestimmten Männern die Rede war. — 22: l. mit Wellh. &c. nach LXX בָּאִם für בָּא. — 27: l. mit LXX אֶל־יֶרֶךְ הַשַּׁ׳ (MT: mitten ins Thor). — 36: für כְּכֹל („nach Weise von allem, was" u. s. w.) wird כִּי כָל־

zu lesen sein. — 4, 1: l. nach den LXX אֶשְׁבַּעַל vor בֶּן־, ebenso in V. 3 לְאֶשְׁבַּעַל בֶּן־שׁ׳. — 4: wie Isboseth, ist auch Mephiboseth eine absichtliche Verstümmelung des wirklichen Namens, zur Beseitigung des Wortes בַּעַל. Die ursprüngliche Form bietet auch hier die Chronik, welche I, 8, 34 den Sohn Jonathans מְרִיב בַּעַל (9, 40 auch מְרִי־בַעַל, doch unmittelbar zuvor wieder מְרִיב ב׳) nennt. Auch hier ist Baal ursprünglich sicher nur eine Bezeichnung Jahwes. — 6: statt des völlig in Verwirrung geratenen MT („und hierher waren sie gekommen bis mitten ins Haus, um Weizen zu holen, und stachen ihn in den Bauch u. s. w. [wozu nun aber die Fortsetzung in V. 7 zu vergleichen!] l. mit Wellh. ꝛc. nach den LXX וְהִנֵּה שֹׁעֶרֶת הַבַּיִת סֹקֶלֶת חִטִּים וַתָּנָם וַתִּישַׁן. — 10: streiche mit Wellh. ꝛc. אֲשֶׁר als sprachlich unmöglich. — 5, 13: l. mit 1 Chr. 14, 3 בִּירוּשָׁלַם (MT: aus Jerusalem). — 14: l. mit Driver יִלֹּדִים. — 16: l. mit 1 Chr. 14, 7 בְּעֶלְיָדָע und vergl. über die absichtliche Verdrängung des Namens בַּעַל (hier durch אֵל Gott) die Bemerkung oben zu 2, 8 und 4, 4. — 21: l. mit LXX und 1 Chr. 14, 12 אֱלֹהֵיהֶם (MT: ihre Götzenbilder). — 23: ergänze mit Wellh. (nach den LXX) לִקְרָאתָם hinter תַעֲלֶה; sodann l. mit Driver סֹב statt des Imper. Hiphil. — 24: l. mit 1 Chr. 14, 15 הַצְּעָדָה. — 25: l. mit LXX und 1 Chr. 14, 16 מִגִּבְעוֹן. — 6, 2: l. mit Wellh. ꝛc. בַּעַל י׳ (MT: von den Bürgern Judas) und vergl. 1 Chr. 13, 6, wo statt בַּעַל die weibliche Form dieses Ortsnamens („nach Baala") erscheint; nach נִקְרָא wird mit LXX nur einmal שֵׁם zu lesen sein. — 3: im hebräischen Text sind infolge Abirrens des Schreibers von הָעֲגָלָה auf עֲגָלָה in der ersten Vershälfte die Worte von חֲדָשָׁה bis בַּגִּבְעָה nochmals wiederholt, dadurch aber vor עִם אֲרוֹן ohne Zweifel die Worte וְעֻזָּא הֹלֵךְ verdrängt werden (so schon Thenius). — 5: l. mit 1 Chr. 13, 8 בְּכָל־עֹז וּבְשִׁירִים (MT: mit Cypressenhölzern). — 6: ergänze mit LXX ꝛc. nach עֻזָּה noch אֶת־יָדוֹ. — 7: Zusatz nach 1 Chr. 13, 10, wo höchstwahrscheinlich der ursprüngliche Text erhalten ist; das rätselhafte עַל־הַשַּׁל des MT (von Ewald „unversehens, plötzlich" gedeutet) ist kaum etwas anderes als ein verstümmelter Überrest des in der Chronik überlieferten Satzes. — 21: ergänze nach den LXX hinter יהוה noch אֲרַקֵּד (die dort weiter folgenden Worte „gepriesen sei Jahwe" werden mit Driver als nachträgliche Zuthat zu betrachten sein). — 7, 7: l. mit 1 Chr. 17, 6 שֹׁפְטֵי (MT: zu einem der Stämme Israels). — 9: streiche mit LXX und 1 Chr. 17, 8 גָּדוֹל nach שֵׁם. — 11: streiche mit LXX ו vor לְמִן־ und lies sodann mit Ewald וַהֲנִיחֹתִי לוֹ מִכָּל־אֹיְבָיו (MT: und habe dir wiederholt Ruhe verschafft vor allen deinen Feinden). — 12: „dann" zur Wiedergabe von וְהָיָה, welches mit LXX und 1 Chr. 17, 11 an der Spitze des Satzes zu ergänzen ist. — 15: l. mit 1 Chr. 17, 13: אָסִיר (MT: aber meine Gnade wird nicht von ihr weichen) u. weiter nach הֲסִרֹתִי: מֵאֲשֶׁר הָיָה לְפָנֶיךָ (MT: wie ich sie habe weichen lassen von Saul, den ich beseitigt habe hinweg aus deinem Angesicht). — 16: l. mit LXX לְפָנַי (MT: „vor dir" mit falscher Heranziehung des folgenden Kaph). — 19: statt des zweifellos verderbten וזאת תורת האדם will Wellh. mit Hilfe von 1 Chr. 17, 17 lesen: וַתַּרְאֵנִי דֹּרוֹת וגו׳ (und du ließest mich schauen Geschlechter der Menschen). — 21: l. mit LXX u. 1 Chr. 17, 19 עַבְדְּךָ (MT: um deines Wortes willen) und ordne sodann mit Reifmann (bei Driver) nach עָשִׂיתָ die Worte so: לְהוֹדִיעַ אֶת־עַבְדְּךָ אֵת כָּל־הַגּ׳ הַזֹּאת (MT: hast du all' dies Herrliche gethan, um [es] deinem Sklaven kund zu thun). In dem an sich verderbten Text der Chronik hat sich noch eine Spur der ursprünglichen Wortstellung erhalten. — 22: l., wie überall sonst, אֲדֹנָי יְהוִֹה; ebenso V. 25 (י׳ אלהים ist ohne Zweifel erst aus 1 Chr. 17 eingedrungen, wo für אד׳ י׳ überall י׳ אל׳ steht). — 23: l. mit Geiger (Urschrift und Übersetzungen der Bibel, S. 288), Wellh., Driver unter Verwertung der LXX und von 1 Chr. 17, 21 גּוֹי אַחֵר für כ׳ אֶחָד, sodann הָלַךְ אֱל׳, לָהֶם für לָכֶם, גְּדוֹלוֹת für הגדולה, לְגָרֵשׁ für לְאַרְצֶךָ und עַמּוֹ für עַמְּךָ, streiche אֲשֶׁר פ׳ לְךָ מִמִּצְרַיִם und lies endlich גּוֹי für גּוֹיִם. Die Verderbnis des MT ist schon durch eine wörtliche Übersetzung genügend erwiesen: „und wer ist wie dein Volk Israel, ein Volk auf Erden, welches sich zum Volke zu erkaufen Götter gegangen wären und ihm einen Namen zu schaffen und

euch (!) die Größe zu erweisen und furchtbare Dinge deinem Lande vor deinem Volke her, welches du dir aus Ägypten befreit hast, Völker und seinen Gott". — 25: vergl. oben V. 22. — **8**, 3: l. mit 1 Chr. 18, 3 לְהַצִּיב (MT: um seine Hand gegen den Euphrat-Strom zu kehren). — 8: die LA der LXX, sowie 1 Chr. 18, 8 (מִטִּבְחַת) läßt auf מִטֶּבַח als ursprüngliche LA in 1 Sam. schließen. — 9: l. mit LXX und 1 Chr. 18, 9 תֹּעוּ. — 10: l. mit 1 Chr. 18, 10 הֲדוֹרָם. — 11: l. mit LXX und 1 Chr. 18, 11 מֵאֲדוֹם. — 13: die übliche Deutung „und David errichtete ein Denkmal, als er zurückkehrte u. s. w." ist (für שֵׁם) sprachlich nicht zu begründen. Aber auch die Fassung „er machte (wem?) einen Namen" ist in diesem Zusammenhang nichtssagend. Klostermann vermutet שָׁלוֹם für שֵׁם und übersetzt „und David machte Frieden". Dann vermißt man aber ein לוֹ oder לָהֶם; liest man וַיַּעַשׂ לוֹ ד׳ שָׁלוֹם (vergl. Jos. 9, 15), so würden die Worte im unmittelbaren Anschluß an V. 10 — nach Ausscheidung der R angehörenden Verse 11 und 12 — bedeuten: „und David sicherte ihm ein freundschaftliches Verhältnis zu". — Weiter aber wird statt des zweifellos verderbten MT (vergl. 1 Chr. 18, 12 und Ps. 60, 2) am einfachsten zu lesen sein: וּבְשׁוּבוֹ מֵהַכּ׳ אֶת־אֲדוֹם וגו׳ (oder הִכָּה) אֱדֹם בְּגֵיא. — 17: l. mit Wellh. und den meisten neueren im Einklang mit der feststehenden sonstigen Überlieferung אֶבְיָתָר בֶּן־אֲחִימ׳. Übrigens ist sehr wohl möglich, daß die Namenreihe überhaupt mit Wellh. ganz umzustellen und zu übersetzen ist: Abjathar, der Sohn Ahimelechs, des Sohnes Ahitubs, und Zadok waren Priester. — 18: l. mit 1 Chr. 18, 17 und 2 Sam. 20, 23: עַל־הַכְּרֵתִי. — **9**, 6: über Meribaal statt Mephiboseth vergl. die Anm. zu 4, 4. — 11: l. mit LXX וּמ׳ אֹכֵל עַל־שֻׁלְחַן דָּוִד (MT: M. aber speist an meinem Tische). — **10**, 6: אֶלֶף אִישׁ wird mit Wellh. als spätere Zuthat zu streichen sein, da 1 Chr. 19, 7 als Gesamtzahl 32 000 angegeben wird. — 16: l. nach 8, 3 ff. u. a. הֲדַדְעֶזֶר. — 18: l. mit 1 Chr. 19, 18 אִישׁ (oder אִישׁ רַגְלִי); MT: 40 000 Reiter. — **11**, 11: l. nach 1 Sam. 20, 3 u. a. חַי־יְהוָה für חַיֶּךָ („so wahr du lebst", also völlig gleichbedeutend mit dem nachfolgenden וְחֵי נ׳). — 13: וּמִמָּחֳרָת ist mit Wellh. u. a. vom Ende des 12. Verses zum Anfang des folgenden Satzes zu ziehen. — 21: l. nach Richt. 6, 32 u. a. יְרֻבַּעַל und vergl. zu der absichtlichen Verwandlung von בַּעַל in בֹּשֶׁת die Anm. zu 2, 8 und 4, 4. — 22: der längere Zusatz, in welchem die Rede Joabs (V. 19 ff.), abgesehen von selbstverständlichen Abänderungen (so statt des Anfangs von V. 20: וַיִּחַר לְדָוִד עַל־יוֹאָב; vergl. auch תִּכּוּ für יֹרוּ), fast wörtlich wiederkehrt, entstammt den LXX, die damit sicher den ursprünglichen Text bieten, während im MT V. 23 jetzt eine Rechtfertigung bringt, ohne daß eine Anklage vorhergegangen wäre. — 24: Zusatz nach LXX Luc. (MT: etliche von den Knechten des Königs). — **12**, 1: l. mit LXX nach נָתָן noch הַנָּבִיא. — 6: l. mit LXX שִׁבְעָתַיִם; der MT ist im Hinblick auf 2 Mos. 21, 37 korrigiert. — 14: streiche mit Geiger ꝛc. אֹיְבֵי; der MT könnte auch nur heißen „weil du die Feinde Jahwes verachtet hast". — 26: nach Ausweis von V. 27 wird mit Wellh. auch am Schluß von V. 26 עִיר הַמַּיִם zu lesen sein; damit ist der am Flusse gelegene untere Stadtteil im Gegensatz zur Burg gemeint. Der MT würde bedeuten „die Residenz"; was gab es aber noch zu erobern, wenn diese gefallen war? — 30: statt מַלְכָּם „ihres Königs" (das Pronomen müßte auf die vorher nicht genannten Ammoniter gehen) lies mit LXX מִלְכֹּם und vergl. zu diesem Götzen der Ammoniter 1 Kön. 11, 5. — 31: die Übersetzung folgt der Deutung der Stelle durch G. Hoffmann in der Zeitschrift für die alttest. Wissenschaft 1882, S. 66, sowie dessen Konjektur הֶעֱבִיד für הֶעֱבִיר. — **13**, 9: die Übersetzung folgt der scharfsinnigen Konjektur Klostermanns: וַתִּקְרָא אֶת־הַמְּשָׁרֵת; Sinn: sie dachte zunächst gar nicht daran, das anstoßende Schlafzimmer Amnons selbst zu betreten. Dazu stimmt in der That V. 10. (Wahrscheinlich stand für וַתִּצֹק ursprünglich וַיִּצֹק: „und er [der Diener] schüttete [auf ihr Geheiß] vor ihm aus.) Die übliche (aber unbewiesene) Deutung des MT ist „da nahm sie die Pfanne". — 16: als ursprünglicher Text, wie er sich zum Teil noch bei den LXX erhalten hat (vergl. Wellh. und Driver zu d. St.) ist vorausgesetzt: אַל־אָחִי כִּי גְדוֹלָה

הָרָעָה הַזֹּאת מֵאַחֶרֶת וגו'. Der MT „da sprach sie zu ihm: wegen dieses großen Unrechts, mehr als ein anderes" u. s. w. giebt keinen Sinn. — 18: l. statt des sinnlosen מְעִילִים („in Röcke") mit Wellh. מֵעוֹלָם. Eben durch dieses Wort giebt sich der Satz als späte Zuthat zu erkennen. — 20: l. mit LXX wie anderwärts in diesem Kapitel אֲמִנוֹן. — 21: Zusatz nach den LXX: וְלֹא עִצֵּב אֶת־רוּחַ אַמְנוֹן בְּנוֹ כִּי אֲהֵבוֹ כִּי בְכוֹרוֹ הוּא. — 23: für אֶפְרַיִם, welches sonst nur als Stammname bekannt ist, wird mit LXX Luc. עֶפְרַיִם (vergl. עֶפְרוֹן 2 Chr. 13, 19) zu lesen sein. — 27: nach den LXX sind (durch Abirren vom ersten הַמֶּלֶךְ auf das zweite) im MT die Worte ausgefallen: וַיַּעַשׂ אַבְשָׁלוֹם מִשְׁתֶּה כְּמִשְׁתֵּה הַמֶּלֶךְ. — 31: l. mit LXX וְכָל־עֲ' הַנִּצָּבִים עָלָיו קָרְעוּ בִגְדֵיהֶם; MT: während alle seine K. ihn mit zerrissenen Kleidern umstanden. — 34: die Übersetzung folgt dem von Wellh. auf Grund der LXX hergestellten Text; derselbe liest nach הֹלְכִים weiter: בְּדֶרֶךְ חֹרֹנַיִם בַּמּוֹרָד וַיָּבֹא הַצֹּפֶה וַיַּגֵּד לַמֶּלֶךְ וַיֹּאמֶר אֲנָשִׁים רָאִיתִי מִדֶּרֶךְ חֹרֹנַיִם מִצַּד הָהָר. Wie gewöhnlich ist der Ausfall durch Abirren auf das gleiche Wort (הָהָר) entstanden. — 37b: der Zusatz (הַמֶּלֶךְ nach וַיִּתְאַבֵּל) folgt den LXX. — 39: l. mit Klostermann und Driver nach LXX Luc. וַתְּכַל רוּחַ ד'; die dann folgenden Worte bieten schwerlich den ursprünglichen Text. Klostermann vermutet: לָשֵׂאת (Absalom zu vergeben); allerdings wäre dann statt אל־א' zu lesen לֹא'. — 14, 4: l. mit LXX etc. וַתָּבֹא — der Zusatz am Ende nach den LXX. — 6: l. mit Wellh. nach LXX וַיַּךְ הָאֶחָד אֶת־אָחִיו (MT: „und er schlug ihn — der eine den andern — und tötete ihn"; natürlich ist mit ויכו eigentlich וַיַּכּוּ gemeint). — 14: die Übersetzung folgt der Konjektur Ewalds: חֹשֵׁב für וְחָשַׁב; nach dem MT („und er wird Maßregeln ersinnen, um nicht" u. s. w.) wäre Gott Subjekt; der vorangehende Satz würde damit unverständlich. — 16: ergänze mit LXX הַמְבַקֵּשׁ vor לְהַשְׁמִיד. — 33: streiche mit LXX לו als unverträglich mit dem nachfolgenden לִפְנֵי הַמ'. — 15, 7: l. mit LXX Luc. אַרְבַּע שָׁנִים (MT: nach 40 Jahren!). — 8: l. mit LXX הָשֵׁב für יָשִׁיב (Qerê יָשׁוֹב; beide Lesarten könnten nur bedeuten: wenn er zurückführen, mich zurückführen wird). — 12: l. mit LXX Luc. nach וַיִּשְׁלַח noch וַיִּקְרָא (MT: er schickte den Ahitophel etc. aus seiner Stadt). — 17: l. mit LXX (die in diesem Abschnitt allerdings auch sonst stark vom MT abweicht) וְכָל־עֲבָדָיו, dagegen am Anfang von V. 18 וְכָל־הָעָם. — 18: da sich das Suffix in בְּרַגְלוֹ nur auf eine vorhergenannte Person beziehen kann, V. 19 aber Ithai der Gathiter als eine dem Leser bereits bekannte Person von David angeredet wird, so muß an Stelle von הַגִּתִּים ursprünglich etwa אַנְשֵׁי אִתַּי הַגִּתִּי (vergl. V. 22) im MT gestanden haben. — 19: l. mit LXX מִמְּקוֹמֶךָ (MT könnte nur bedeuten: und überdies auswandernd nach deiner Heimat). — 20: l. mit LXX vor חֶסֶד noch וַיהוָה יַעֲשֶׂה עִמְּךָ. — 23: l. mit Wellh., wie der Zusammenhang fordert, עֹמֵד für עֹבֵר, sodann mit LXX Luc. עַל־פָּנָיו דֶּרֶךְ הַזַּיִת אֲשֶׁר בַּמִּדְבָּר (in der Hauptsache schon von Wellh. richtig vermutet). — 24: aus V. 29 ergiebt sich, daß nach dem ursprünglichen Text die beiden Priester Zadok und Abjathar die Lade trugen. Durch die nachträgliche Einfügung der Leviten wurde וְאֶבְיָתָר verdrängt. Für seine Erwähnung zeugt aber auch im MT noch וַיַּעַל אֶבְי' („und Abjathar stieg hinauf" oder „brachte [Opfer?] dar"?), jedenfalls Überbleibsel eines ausführlicheren Berichts. — 27: die Übersetzung folgt der Annahme Wellh.'s, daß der MT („siehst du?") verschrieben ist aus הָרֹאשׁ, und daß dieses eine späte Glosse zu הַכֹּהֵן ist, um „den Priester" Zadok ausdrücklich als Hohenpriester zu bezeichnen; אַתָּה ist wohl erst beigefügt, um הראה aussprechen zu können. — 31: statt des grammatisch unmöglichen ודוד הגיד l. וּלְדָוִד ה' (oder mit LXX וּלְד' הֻגַּד). — 32: den Zusatz רֵעֵה הַמֶּלֶךְ (vergl. V. 37) lasen die LXX nach הָאַרְכִּי. — 16, 1: vergl. über Meribaal statt Mephiboseth die Anmerkung zu 2 Sam. 4, 4. — 12: l. mit LXX etc. בְּעָנְיִי; die LA בעוני kann nur בַּעֲוֹנִי („meine Verschuldung") meinen; doch wäre dem nur künstlich ein Sinn abzugewinnen, ebenso dem MT („mit meinem Auge"). — 15: streiche mit LXX הָעָם vor אִישׁ. — 17, 1: l. mit LXX לִי nach נָא. — 3: l. mit Wellh. etc. nach den LXX כְּשׁוּב הַכַּלָּה אֶל־אִישָׁהּ אַךְ נֶפֶשׁ אִישׁ אֶחָד אַתָּה מְבַקֵּשׁ וְכָל־הָעָם וגו'; der

MT („wie wenn das Ganze zurückkehrt; der Mann, den du suchst; das ganze Volk wird Frieden haben") ist sinnlos. — 5: l. mit LXX קְרָאוּ (MT: rufe!). — 10: l. mit Klostermann nach LXX Luc. וְהָיָה statt וְהוּא. — 11: l. mit LXX etc. בְּקִרְבָּם (MT: „in die Schlacht"). — 13: וְהִשִּׂיאוּ etc. des MT könnte nur heißen: „und ganz Israel soll Seile bringen lassen", während nach כָּל־י׳ offenbar ein Thun des Volkes selbst gefordert war; ein Perf. Hiph. (וְהִשִּׂימוּ; so Wellh.) ist nicht zu belegen. Somit wird וְיָשִׂימוּ oder וְשָׂמוּ zu lesen sein, sodann mit LXX אַתָּה für אתי. — 25: l. mit LXX und 1 Chr. 2, 17 הַיִּשְׁמְעֵלִי; für נָחָשׁ l. mit Klostermann nach LXX Luc. יִשַׁי und vergl. 1 Chr. 2, 16. — 27f.: l. mit LXX מִשְׁכָּב vor וּמַרְבַדִּים und מִשְׁכָּב nach הֵבִיאוּ; das irrtümlich wiederholte וְקָלִי am Schluß von V. 28 ist mit LXX zu streichen. — 18, 2: l. mit Klostermann nach LXX Luc. וַיְשַׁלֵּשׁ (MT: und er entließ . . .). — 3: l. mit LXX אַתָּה (MT könnte nur heißen: denn nun sind gleich uns zehntausend). — 6: die LA מַחֲנַיִם bietet LXX Luc. — 7: l. mit LXX אִישׁ nach אֶלֶף. — 9: l. mit Klostermann nach LXX Luc. הַגָּדוֹל (MT: ins Gebüsch der großen Terebinthe); für וַיֻּתַּן l. mit LXX וַיִּתָּל (MT: und er wurde zwischen H. und E. gethan). — 12: nach der von Wellh. vorgeschlagenen LA שֹׁקֵל (MT: „wenn ich mir darwöge"); für שִׁמְרוּ מִי l. mit LXX שׁ׳ לִי. — 14: l. mit Thenius ꝛc. nach LXX שְׁלָחִים (MT: drei Stäbe). — 18: wenn der MT übrigens richtig überliefert ist, so muß wenigstens vor מַצֶּבֶת der Artikel ergänzt werden. Gegen die Konjektur Wellhausens מַצֶּבֶת אֲשֵׁרָה spricht wiederum das Fehlen des Artikels vor א׳. — 21: l. mit Wellh. wie anderwärts הַכּוּשִׁי. — 22: l. mit Wellh. מֹצֵאת (eigentlich „herausgegeben"; der MT ist unübersetzbar). — 23: ergänze nach den LXX וַיֹּאמֶר vor וִיהִי. — 26: l. mit LXX etc. אֶל־הַשַּׁעַר (MT: rief dem Thorhüter zu). — 28: l. mit Wellh. וַיִּקְרַב (bestätigt durch LXX Luc. *καὶ προσῆλθεν*). — 29: l. mit Wellh. statt des sichtlich verderbten MT („als Joab den Sklaven des Königs und deinen Sklaven absandte") einfach: לִשְׁלֹחַ יוֹאָב אֶת־עַבְדְּךָ. — 19, 12: אֶל־בֵּיתוֹ (irrtümlich wiederholt aus dem im MT jetzt vorangehenden Satze) ist mit LXX zu streichen. — 18: l. mit Wellh. צָלְחוּ ohne וְ und mit LXX וַיַּעַבְרוּ; die übliche Deutung des MT („und die Fähre setzte über" oder als Perf. frequentativum „und die Fähre fuhr hin und her") giebt dem Substantiv עברה eine unerweisliche Bedeutung. — 25: über „Meribaal" vergl. die Anmerkung zu 2 Sam. 4, 4. — 26: l. mit Thenius מִירוּשָׁלַםִ. — 27: l. mit LXX etc. statt אחבשה (ich will mir satteln): לוֹ חֲבֹשָׁה. — 32: l. mit dem ohne Zweifel ursprünglichen Kethib בַּיַּרְדֵּן. — 33: l. mit Wellh. ꝛc. בְּשִׁבְתּוֹ. — 34: l. mit LXX für אִתָּךְ dich: אֶת־שֵׂיבָתְךָ. — 37: streiche mit Wellh. אֶת־הַיַּרְדֵּן als irrtümlich aus יַעֲבֹר gefolgert, aber mit dem Zusammenhang der Rede unverträglich. — 40: l. mit LXX וַיַּעַבְרוּ (MT: und sie ließen das gesamte Kriegsvolk von J. mit dem Könige ziehen). — 44: l. statt des sinnlosen בְּדָוִד mit LXX בְּכוֹר. — 20, 6: l. mit Thenius ꝛc. nach dem Syrer יוֹאָב; nur so wird der weitere Bericht verständlich. Für יֵרַע (er wird schlimmer für uns sein ꝛc.) l. mit LXX יָרַע (Hiph.); 6[b] l. פֶּן־יִמְצָא. Die in der Anm. erwähnte Übersetzung des Schlusses fußt auf der der LXX; allerdings wäre dann für וְהִצִּיל wohl וְהֵצַל (Hiph. von צָלַל) zu lesen. — 7: l. z. T. nach LXX וַיֵּצְאוּ אַחֲרֵי אֲבִישַׁי וְאַחֲרֵי י׳. — 8: die Übersetzung folgt der Emendation Klostermanns (וְיוֹאָב חֹגֵר בְּיָדוֹ מַתַּחַת לְבוּשׁוֹ וְעָלָיו חֲגוֹר חֶרֶב וגו׳); am Schlusse des Verses l. mit LXX וְהִיא יָצְאָה וַת׳. — 14: l. mit Ewald etc., wie in V. 15 אָבֵלָה בֵּית מ׳; statt des unverständlichen הַבֵּרִים ist mit Klostermann הַבִּכְרִים als ursprüngliche LA vorausgesetzt; אַף (sogar) ist mit LXX zu streichen. — 18: l. mit Ewald, Wellh. ꝛc. nach dem ursprünglichen Text der LXX (nach בְּאָבֵל) וּבְדָן הֲתַמּוּ אֲשֶׁר שָׂמוּ אֱמוּנֵי יִשְׂרָאֵל; der MT wäre etwa zu übersetzen: man frage doch nach bei Abel! und so führten sie es zu Ende. Ich (d. h. meine Bewohner, indem das Weib jetzt im Namen der Stadt sprechen würde) sind die friedfertigsten, treuesten (oder: unter den Getreuen) Israels. — 22: l. mit Wellh. nach den LXX וַתְּדַבֵּר אֶל־כָּל־הָעִיר (MT: hierauf ging das Weib hinein zu allem Volk ꝛc.). — 23: יִשְׂרָאֵל giebt sich schon durch die Anfügung an ein Substantiv mit dem Artikel als nach-

trägliche Glosse zu erkennen. — 24: l. mit LXX und 1 Kön. 4, 6 אֲדֹנִירָם. — 21, 1: l. mit Wellh. (unter Herüberziehung des ה von הדמים zu בית) וְאֶל־בֵּיתֹה דָּמִים. — 5: l. mit LXX לְהַשְׁמִידֵנוּ. — 6: l. mit Wellh. (z. T. nach den LXX, besonders aber im Hinblick auf V. 9) בְּגִבְעוֹן בְּהַר י' (MT: in Gibea Sauls, des Auserwählten Jahwes). — 8: daß מִיכַל reiner Schreibfehler für מֵרַב [so LXX Luc.], geht sowohl aus 1 Sam. 18, 19, als aus 2 Sam. 6, 23 hervor. — 9: l. mit Driver הָרִאשֹׁנִים; die im MT folgenden Worte בִּתְחִלַּת ק' שׂ' (wofür übrigens wie V. 10 מתחלת, d. i. „gleich nach Beginn u. s. w.", zu lesen wäre) sind ohne Zweifel erst aus V. 10 eingedrungen (wo die LXX für מת' קציר gleichfalls מת' קְצִיר שְׂעֹרִים lasen) und daher mit Wellh. zu streichen. — 15 f.: streiche mit Wellh. ויעף דוד („da ermüdete David") als Verstümmelung wahrscheinlich von וַיָּקָם דּוֹד, welche Worte ursprünglich nach וַיֵּשְׁבוּ בְּנֹב (so ist mit Wellh. nach V. 18 zu lesen) gestanden haben müssen. Der MT faßt offenbar jischbi benōb als Name des Riesen; doch hat sich in LXX Luc. in *Δαδου υιος Ιωας* noch eine Spur erhalten, daß Wellh. mit Recht in דוד (am Schlusse von V. 15) den Namen des Riesen vermutet hat. — Für das zweite מִשְׁקַל l. in V. 16 mit LXX שֶׁקֶל. — 19: l. mit 1 Chron. 20, 5 יָעִיר für יערי und streiche mit Wellh. ארגים als irrtümlich aus der nachfolgenden Zeile eingedrungen. — 20: l. mit 1 Chron. 20, 6 אִישׁ מִדָּה (MT könnte kaum etwas anderes bedeuten, als „ein streitsüchtiger Mann". — 22, 2: l. mit Klostermann nach LXX Luc. בְּצָרָתִי (MT „und meine Bergfeste"). — 3: l. mit LXX אֱלֹהַי (MT: der Gott meines Felsens ꝛc.). — 5: l. mit Klostermann nach LXX Luc. מִשְׁבְּרֵי מַיִם (MT: Wogen des Todes). — 8: l. mit Klostermann nach LXX Luc. וַיִּשַׁע; MT: da schwankte [die Erde]. — 11: l. mit Ps. 18, 11 וַיֵּדֶא (MT „und er erschien"). — 12: l. mit Ps. 18, 12 חֶשְׁכַת־מַיִם (MT nach üblicher Deutung: „mit einer Ansammlung von Gewässern"). — 13: l. mit Ps. 18, 13: עָבְרוּ בָּרָד וג' א' (MT: brannten Feuerkohlen). — 15: l. mit LXX Luc. בְּרָקִים בָּרָק (bezeugt durch Ps. 144, 6). — 23: l. mit Ps. 18, 23: לֹא־אָסִיר מֶנִּי (MT: davon wich ich nicht). — 25: l. mit Ps. 18, 25 כְּבֹר יָדַי (MT: nach meiner Reinheit). — 26: l. mit Ps. 18, 26 עִם־גְּבַר ת' (MT: gegen einen redlichen Helden). — 27: statt der Unformen תִּתָּבָר und תִּתַּפָּל l. mit Ps. 18, 27 תִּתְבָּרָר und תִּתְפַּתָּל. — 28: l. mit Ps. 18, 28 אַתָּה für אֶת־; im zweiten Versgliede l. mit Klostermann וְעֵינֶךָ כָּל־ר' (MT allenfalls: und deine Augen senkst du auf Hoffärtige; doch zeigt auch Ps. 18, 28, daß הִשְׁפִּיל wie anderwärts in der Bedeutung „demütigen" steht. — 30: l. mit Klostermann גֶּדֶר [oder גָּדֵר] für גדוד (Streifschar). — 33: l. mit Ps. 18, 33: הַמְאַזְּרֵנִי ח' (MT allenfalls: Gott ist mein Bollwerk in Stärke, d. h. mein starkes Bollwerk); im zweiten Versgliede l. mit Ps. 18 וַיִּתֵּן ת' דַּרְכִּי; MT, wenn man der LA דַּרְכּוֹ folgt und וַיַּתֵּר als abnorme Bildung statt וַיָּתֵר [von תור] erklärt, allenfalls „und führt den Unsträflichen seinen Weg". — 34: l. mit Klostermann בָּמוֹת statt des befremdlichen בָּמֹתַי (meine Höhen). — 36: l. mit Ps. 18, 36 וַעֲנָוָתְךָ (MT: und dein Erhören). — 38: l. mit Ps. 18, 38 וָאַשִּׂיגֵם (MT: und vertilgte sie). — 42: l. mit Ps. 18, 42 יְשַׁוְּעוּ; MT: sie schauten [nach Hilfe aus]. — 43: das letzte Wort des MT („ich zerstampfte sie") ist offenbar nur verschrieben für אֲרִיקֵם; letzteres ist die LA von Ps. 18, 43 (für אֲדִקֵּם) und wurde dem Samuelistext ursprünglich nur als Glosse beigefügt, drang aber dann in den Text selbst ein. — 44: l. für עַמִּי („aus den Fehden meines Volkes") um des Parallelismus willen עַמִּים (oder wenigstens mit Ps. 18, 44 עָם, welches dann kollektiv zu fassen wäre); für תִּשְׁמְרֵנִי (bewahrtest mich auf?) l. mit dem Psalmtext תְּשִׂימֵנִי. — 45: l. mit Ps. 18, 45 לְשֵׁמַע und vergl. zum Sprachgebrauch Hiob 42, 5. — 46: l. mit Ps. 18, 46 וַיַּחְרְגוּ (MT: sie gürten sich?). — 51: l. mit dem Kethib und Ps. 18, 51 מַגְדִּיל (MT: der Turm des Heils für seinen König). — 23, 7: das בַּשָּׁבֶת des MT („beim Niedersitzen"? oder „da, wo sie sitzen"?) wird mit Wellh. als irrtümlich aus der folgenden Zeile eingedrungen zu streichen sein. — 8: l. für das sinnlose ישב בשבת (verstümmelt aus יִשְׁבֹּשֶׁת, welches seinerseits wie 2, 8 ꝛc. בַּעַל in בֹּשֶׁת verwandelt hat) LXX Luc. יִשְׁבַּעַל oder אִשְׁבַּעַל [= איש ב'], sodann

mit Wellh. ꝛc. הַחַכְמֹנִי für 'ח, ferner mit LXX Luc. רֹאשׁ הַשָּׁלִשָׁה (MT: das Haupt der Adjutanten), sodann mit 1 Chr. 11, 11 הוּא עוֹרֵר אֶת־חֲנִיתוֹ (MT völlig sinnlos). — 9: l. mit 1 Chr. 11, 12 הָאֲחֹחִי, sodann nach הַגִּבֹּרִים mit 1 Chr. 11, 13 הוּא הָיָה עִם־דָּוִד בַּפַּס דַּמִּים וְהַפְּלִשְׁתִּים וג' (MT könnte höchstens bedeuten: unter den drei Helden bei David, als sie auf die Philister lästerten). — 11: l. mit 1 Chr. 11, 34 הַהֲרָרִי (MT: ein Harariter); für לַחַיָּה (d. i. nach üblicher, auf V. 13 beruhender Deutung „zu einer Rotte") l. mit LXX Luc. לְחָיָה (als Lokativ von לְחִי als Ortsnamen). — 13: l. mit 1 Chr. 11, 15 עַל־הַצֻּר (MT: zur Ernte), sodann, wie V. 14 fordert, מְצֻדַת für מְעָרַת (Höhle). — 17: l. mit LXX Luc. etc. מֵיהוָה (MT: ferne sei es von mir, o Jahwe, ꝛc.). — 18: l. mit dem Syrer הַשְּׁלֹשִׁים, ebenso am Schluß des Verses. Auch V. 19 entgeht man nur durch die LA מִן־הַשְּׁלֹשִׁים (vergl. V. 23) einem völligen Widerspruch zwischen den beiden Vershälften. Für הֲכִי (ist's auch der Fall, daß?) l. mit 1 Chron. 11, 25 הִנּוֹ. — 20: streiche mit LXX בֶּן und l. mit dem Qerê אִישׁ חַיִל, sodann l. mit LXX אֶת־שְׁנֵי בְּנֵי אֲרִיאֵל מִמּוֹאָב. — 21: l. mit 1 Chron. 11,23 für אֲשֶׁר מַרְאֶה (welches, wie die LXX zeigen, erst verstümmelt ist aus אִישׁ מַרְאֶה „einen schönen Mann") vielmehr אִישׁ מִדָּה. — 22: l. wie V. 18 f. (vergl. das dort Bemerkte) בַּשְּׁלֹשִׁים. — 24: l. mit 1 Chr. 11, 26 מִבֵּית לָחֶם. — 27: l. mit 1 Chr. 11, 29 סִבְּכַי. — 29: l. mit 1 Chr. 11, 30 חֵלֶד. — 31: l. mit 1 Chr. 11, 32 אֲבִיאֵל (im MT verstümmelt in 'אבי־על) und sodann mit Klostermann 'בֵּית־הַע (im MT verstümmelt in — בּוֹן הע'). Für הַבַּרְחֻמִי dürfte sich in der LA הַבַּחֲרוּמִי 1 Chr. 11, 33 die richtige LA erhalten haben, nur daß mit Driver הַבַּחֲרֻמִי auszusprechen sein wird. — 32: streiche mit LXX Luc. בְּנֵי (als Dittographie der vorhergehenden drei Konsonanten) und l., gleichfalls mit LXX Luc., הַגִּזֹנִי nach יָשֵׁן, sowie (zu Anfang von V. 33) 'בֶּן־שׁ, welche LA auch durch 1 Chr. 11, 34 bestätigt wird. — 35: l. mit Klostermann nach einem Fingerzeig der LXX הָאַרְכִּי. — 38: l. beidemal mit LXX הַיִּתְרִי. — **24**, 2: l. mit 1 Chr. 21, 2 für שַׂר: וְאֶל־שָׂרֵי (MT: zu Joab, dem Heeresobersten, der bei ihm war). — 4: l. mit LXX Luc. etc. 'מִלִּפְנֵי הַמ. — 5: l. mit Wellh. (bestätigt durch LXX Luc.) וַיָּחֵלּוּ מֵעֲרוֹעֵר וּמִן־הָעִיר וג' (MT: und lagerten sich in Aroer südlich von der Stadt). — 6: l. mit LXX Luc. אֶרֶץ הַחִתִּים קָדְשָׁה (MT völlig sinnlos), sodann mit Wellh. וּמִדָּן סָבְבוּ וג' (MT unübersetzbar). — 10: streiche mit LXX כֵּן. — 12: l. mit LXX und 1 Chr. 21, 12 שָׁלוֹשׁ, sodann, gleichfalls mit 1 Chr. (wo allerdings die LA im übrigen abweicht) וְחֶרֶב für וְהוּא (welches letztere sich nur als kollektiver Singular auf צָרֶיךָ zurückbeziehen könnte). — 15: die Übersetzung folgt den LXX in der Rückübersetzung von Driver: וַיִּבְחַר לוֹ דָוִד אֶת־הַדֶּבֶר וְהַיָּמִים יְמֵי קְצִיר חִטִּים וְהַמַּגֵּפָה הֵחֵלָּה בָּעָם (MT: So verhängte Jahwe eine Pest über Israel vom Morgen bis zur Zeit der Versammlung). — 23: l. mit Wellh. nach נָתַן: עֶבֶד אֲדֹנִי הַמֶּלֶךְ (MT: das alles schenkt Arawna, o König, dem Könige; sprachlich möglich, aber sicher unrichtig ist: der [ehemalige Jebusiter-]König Arawna).

Das erste Buch der Könige*.

1, 18: l. mit LXX etc. וְאַתָּה (MT: „und nun" irrtümlich aus dem Anfang des Verses wiederholt). — 27: l. mit dem Kethib עֲבָדֶיךָ, nämlich Nathan und die übrigen V. 26 genannten; MT: „deinen Knecht", d. h. Nathan. — 41: statt des gründlich verderbten MT („warum ist der Schall der Stadt als einer lärmenden" [? ?] oder, falls man mit Klostermann הֹמָה liest: „warum ist der Schall der Stadt ein lärmender") dürfte nach 1 Sam. 4, 6 etwa מָה קוֹל הַתְּרוּעָה zu lesen sein. Für מה statt מַדּוּעַ spricht τίς der LXX, für הַתְּרוּעָה הַזֹּאת vielleicht τῆς βοῆς in LXX Luc. — 47: l. mit dem Kethib אֱלֹהֶיךָ (MT: Gott). —

* In den Büchern der Könige bezieht sich der Name Thenius (oder Then.) auf dessen Kommentar (2. Aufl., Leipzig 1873).

2, 4: streiche mit Thenius das zweite לֵאמֹר als irrtümliche Wiederholung des ersten. — 9: l. mit LXX Luc. וְאַתָּה (MT: nunmehr aber ɩc.). — 34: LXX Luc. drücken aus: und er (Benaja; vergl. dazu den Befehl Salomos V. 31) begrub ihn in seinem Grabe [בְּקִבְרוֹ], d. h. seinem Erbbegräbnis in der Steppe. Wahrscheinlich folgte auf במדבר ursprünglich noch ein Eigenname (יְהוּדָה?). — 3, 13: l. mit Kl.*, wie der Zusammenhang (all dein Leben lang!) fordert, יִהְיֶה. — 27: l. mit Kl. auf Grund der LXX הָאֹמֶרֶת vor תְּנוּ. — 4, 2: l. כֹּהֵן (ohne Artikel). Da Zadok und Abjathar (vergl. 1 Kön. 2, 27) offenbar erst nachträglich aus 2 Sam. 20, 25 beigefügt sind, ein Oberpriester aber genannt sein muß (Sabud bekleidete nach V. 5 das Priestertum neben einem anderen hervorragenden Amte), so wäre schon an sich zu erwarten, daß Asarja, der Sohn Zadoks, auch dessen Nachfolger war. Beweisend aber ist für כֹּהֵן als die ursprüngliche LA, daß MT und LXX den Widerspruch mit V. 4 jedes auf andere Art beseitigen: MT durch den Artikel (so daß nun A., der Sohn des Priesters Z., mit den Staatsschreibern zusammengeordnet wird), LXX durch einfache Übergehung von כֹּהֵן. — 9: l. mit Kl. nach LXX עַל־בֵּית ה'. — 13: die Worte von לוֹ חַוֹּת bis בַּגִּלְעָד fehlen in den LXX und sind mit Kl. als spätere Zuthat aus Num. 32, 41. Deut. 3, 14. Jos. 30, 13 zu streichen. — 5, 1: ergänze mit 2 Chr. 9, 26 nach הַנָּהָר noch וְעַד. — 17: die ganz unhaltbare LA des MT („unter die Sohlen meiner Füße") beruht wohl auf der falschen Deutung von V. 18 (als habe erst Salomo im Anfang seiner Regierung die auswärtigen Feinde bekämpft). — 25: l. mit LXX, sowie mit 2 Chr. 2, 10 עֶשְׂרִים אֶלֶף בַּת (MT: 20 Kor). — 6, 8: l. mit LXX, wie der Zusammenhang fordert, הַתַּחְתֹּנָה (MT: des mittleren). — 15 und 16: l. mit LXX קוֹרוֹת (MT sinnlos: bis zu den Wänden). — 17: l. mit LXX am Schluß des Verses לִפְנֵי הַדְּבִיר. — 19: l. (wie 1 Kön. 17, 14) לָתֵת für לתתן. — 20: nach הַדְּבִיר stand wahrscheinlich als Einführung des parenthetischen Satzes nochmals וְהַדְּבִיר. Als Nachsatz zu ולפני הד' ist nach den LXX statt ויצף מ' wohl וַיַּעַשׂ מ' zu lesen; dabei ist allerdings sehr fraglich, ob der auf diesem Wege hergestellte und leidlich verständliche Text auch der ursprüngliche ist. Wahrscheinlich folgte in letzterem (wie noch in den LXX) sogleich der Schluß von V. 21: „und überzog ihn [den Altar] mit feinem Golde". — 27: l. mit LXX אֶת־כַּנְפֵיהֶם (MT: „die Flügel der Kerube", indem als Subjekt zu ויפרשו nicht die Kerube, sondern die Verfertiger gedacht sind. — 29: Für die Unform מִלִּפְנִים wird entweder nach V. 30 לִפְנִימָה oder מִפְּנִימָה (aus einer Vermischung beider entstand wohl erst die LA des MT) herzustellen sein, d. i. nicht „von innen" [nach außen], sondern „inwendig"; וְלַחִיצוֹן kann darnach höchstens bedeuten „und dem äußeren" [Raume ließ er sie einschnitzen]. Denn Schnitzwerk an den Außenwänden des Gebäudes ist (wenigstens bei dem ursprünglichen Erzähler) ganz undenkbar; aber auch die Deutung auf den Innenraum (לִפְנִימִי, wie Kl. lesen will) und den Hauptraum ist nicht ohne Bedenken, da der letztere schwerlich kurzweg החיצון heißen konnte. Schließlich muß auch noch gefragt werden, ob die Schlußworte von V. 30 nicht auf einer irrtümlichen Wiederholung des Schlusses von V. 29 beruhen. — 31: ein Sinn ist in die rätselhaften Schlußworte nur so zu bringen, daß man mit Stade הָאַיִל וְהַמְּזוּזוֹת liest. Nur kann dann האיל nicht die „Thüröffnung" (so Stade) bezeichnen, sondern wird wie anderwärts von der vorspringenden Einfassung der Thüre, und zwar hier von der (einen spitzen Winkel bildenden) oberen Einfassung zu verstehen sein — alles dies unter der Voraussetzung, daß חֲמִשִׁית mit Stade als „Fünfeck" zu deuten ist. — 33: statt des sinnlosen מאת ר' des MT l. mit Stade nach 7, 5 מְזוּזוֹת רְבֻעוֹת. — 34: l. wie gleich zuvor צְלָעִים statt des Schreibfehlers קְלָעִים. — 7, 2: l. mit LXX שְׁלֹשָׁה statt אַרְבָּעָה und vergl. V. 3. — 5: l. mit LXX

* Vergl. zu der Abkürzung Kl. (Klostermann) in den textkritischen Erläuterungen zu den Bb. der Könige oben S. 8 Note. — Für die Kap. 5–7 ist besonders die Abhandlung von Stade in der „Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft" III, 129 ff. zu Rate gezogen worden.

הַמְּחֻזוֹת (MT: die Pfosten); im folgenden ist „gegenüber" (wie V. 4) Übersetzung des אֶל־, während מול mit Stade (der übrigens וּפֶתַח אֶל־פֶּתַח liest) als erklärende Glosse zu אֶל־ zu streichen sein wird. — 7: l. mit Thenius nach 6, 15 עַד־הַקּוֹרוֹת (MT: vom Fußboden bis zum Fußboden). — 9: die alten Übersetzungen bieten zur Emendierung des וּמִחוּץ keinen Anhalt. Stade liest וּמִבֵּית־יהוה; eher dürften die Konsonanten מחצ Überbleibsel von מֵחָצֵר sein, worauf dann noch ein Genitiv gefolgt sein müßte. — 12: statt לאולם ist von Stade (nach LXX zu 6, 36) וְלַחֲצַר אוּלָם mit triftigen Gründen als ursprünglicher Text vermutet worden. — 15: l. mit LXX (und V. 46) וַיִּצֹק (MT: er bildete); nach הָעַמּוּדִים ist mit LXX לְאוּלָם הַבָּיִת beizufügen. Ebenso sind nach יָסֹב mehrere Worte ausgefallen und zwar ist nach Jer. 52, 21 und unter Berücksichtigung der LXX zu ergänzen: אֹתוֹ עֳבִי הָעַמּוּד אַרְבַּע אֶצְבָּעוֹת נָבוּב וְכֵן. Schon Thenius hat richtig erkannt, daß der Ausfall durch Abirren des Schreibers von אֹתוֹ auf אֶת entstand. — 17: ergänze mit LXX an der Spitze des Satzes וַיַּעַשׂ שְׁתֵּי und lies sodann mit Thenius (gleichfalls nach den LXX) unter Streichung der erklärenden Glossen מעשה ש' und גדלים מ' ש' : לְכַסּוֹת אֶת־הַכֹּתָרוֹת א' על־ר' העמ' und beidemal שְׂבָכָה für שִׁבְעָה. Der MT wäre etwa zu übersetzen: Gitter — Gitterarbeit, kettenartige Schnüre — hatten die Knäufe, welche u. s. w.; sieben [Schnüre?] der eine Knauf u. s. w. — 18: l. mit Stade (zum guten Teil nach Thenius) הָרִמֹּנִים für הָעַמּוּדִים, sodann [nach den LXX] וּשְׁנֵי טוּרֵי רִמֹּנִים נְחֹשֶׁת; die Worte טוּרִים סָבִיב im MT scheinen aus V. 20[b] eingedrungen, welcher im ursprünglichen Text unmittelbar auf 18[b] (vor 18[c]) gefolgt sein muß; sicher aber sind in 18[b] die Worte לְכַסּוֹת bis הָרִמֹּנִים (natürlich verschrieben für הָעַמּוּדִים; vergl. die umgekehrte Verschreibung an der Spitze des Satzes) als irrtümlich aus V. 17 (s. o.!) eingedrungen zu streichen. Endlich ist am Schluß von V. 20[b] הָאֶחָת für הַשֵּׁנִית zu lesen. — 19: l. וְהַכֹּתָרֹת, da es sich nach dem gleich folgenden Relativsatz um die längstbeschriebenen Knäufe handelt. — 24: die Worte מקפים סביב סבבים את הים סביב fehlen in den LXX und sind wohl mit Stade als erklärende Glosse zu אתו zu streichen. — 29: l. mit LXX וּמִמַּעַל und verbinde dies gegen die Accente eng mit וּמִתַּחַת; der MT würde bedeuten: und ebenso auf den Sprossen oberhalb; unterhalb der Löwen und Rinder aber u. s. w. — 30: l. nach V. 34 אַרְבַּע פִּנּוֹתָיו (MT: seine Füße). — 31: da an Bildwerk auf [dem Loch] der Mündung nicht gedacht werden kann, so wird für עַל־פִּיהָ zu lesen sein עָלֶיהָ, sc. an der כֹּתֶרֶת. In der Übersetzung der letzten Worte des Verses ist die LA וּמִסְגְּרוֹתֶיהָ vorausgesetzt. — 35: die Ergänzung von מַעֲשֵׂה כֵן ist mit Stade aus V. 31 (vergl. die Anmerkung zur Übersetzung dieses Verses) entnommen, wo diese Worte ebenso unbegreiflich, wie in V. 35 unentbehrlich sind. — 36: die erste Vershälfte ließe sich zur Not durch Streichung des Artikels vor לֻחֹת so herstellen: „und er grub auf die Flächen seiner (des Aufsatzes) Halter und auf seine Leisten Kerube u. s. w. ein". Aber eben der Artikel vor לֻחֹת und das im Text noch erhaltene Waw vor מסג' zeigen, daß ursprünglich ידתיה ומסג' irrig aus dem Schluß von V. 35 wiederholt waren; durch Einfügung von ועל und Streichung des nachfolgenden Waw suchte man einen Sinn hineinzubringen, ließ aber doch den Artikel vor לֻחֹת stehen. — 42: statt des sachlich unmöglichen עַל־פְּנֵי („auf der Vorderseite") stand sicher ursprünglich, wie in V. 41, von wo die Worte irrig wiederholt sind, עַל־רֹאשׁ הע'. — 45: l. mit Streichung des אֵת: וְכָל־הַכֵּלִים הָאֵלֶּה (die LA האהל — das wäre הָאֹהֶל das Zelt — ist als offenbares Schreiberversehen im MT mit Recht beseitigt). Wollte man ואת כל־הכ' als ursprünglich halten, so müßte man wegen des ohnedies sinnlosen האלה doch den Ausfall der Worte וכל־הכלים annehmen. Wahrscheinlicher aber ist, daß das וְאֵת dem Schreiber entschlüpfte, weil er einmal mit der Aufzählung von Objekten im Zuge war. — 50: im jetzigen Text ist לְ vor לְדַלְתֵי unentbehrlich. Übrigens aber verrät sich durch das Fehlen des לְ und die verschiedenen Formen von דֶּלֶת noch als ursprünglicher Text der einfache Satz: וְהַפֹּתוֹת לְדַלְתֵי הַבַּיִת זָהָב; eine spätere Hand wollte beide Thüren erwähnt wissen und fügte deshalb erstlich לדלתות הב' הפ' לק' הק', dann aber auch am Schluß noch לַהֵיכָל bei. — 8, 7: l. mit

2 Chr. 5, 8 עַל־מְקוֹם (MT: gegen . . hin) und וַיָּכֹסּוּ (MT: beschirmten). — 8: da der ursprüngliche Text des Königsbuchs den Hauptraum des Tempels הַהֵיכָל (nicht הַקֹּדֶשׁ) nennt, übrigens auch עַל־פְּנֵי הד' nach מִן הק' („vom Heiligen aus“) überflüssig wäre, so wird für הַקֹּדֶשׁ zu lesen sein הַמָּקוֹם. — 9: die (unentbehrliche) Ergänzung von לֻחוֹת הַבְּרִית nach den LXX. — 12: die Verse sind ergänzt nach dem vollständigeren Text der LXX (hinter V. 53), deren Vorlage von Wellhausen (in der 4. Aufl. von Bleeks Einleitung ins Alte Test., S. 236) scharfsinnig so hergestellt wird: שֶׁמֶשׁ הֵכִין בַּשָּׁמַיִם יהוה אָמַר לִשְׁכֹּן בָּעֲרָפֶל: בְּנֵה בֵיתִי בֵּית נָוֶה לִי לָשֶׁבֶת עוֹלָמִים הֲלֹא הִיא כְתוּבָה בְּסֵפֶר הַיָּשָׁר: In unserer Übersetzung von V. 12 ist die ziemlich stark abweichende Recension des MT beibehalten, da es keineswegs sicher ist, ob die LXX hier das Ursprüngliche bieten. In dem Schlußsatze, den die LXX unmöglich erfunden haben, ist fraglich, ob mit בְּסֵפֶר הַשִּׁיר, welches die LXX laut ihrer Übersetzung lasen, irgend ein so benanntes altes „Liederbuch“ gemeint ist, oder ob nicht השיר erst nachträglich für הַיָּשָׁר verschrieben ist (so Wellhausen a. a. O.). Im letzteren Falle hätten wir ein drittes Citat aus dem „Buche der Rechtschaffenen“ neben Jos. 10, 12f. und 2 Sam. 1, 18ff. — 16: ergänze mit LXX und 2 Chr. 6, 6 (wo sich V. 5 noch eine weitere Zuthat findet: וָאֶבְחַר בִּירוּשָׁלַםִ לִהְיוֹת שְׁמִי שָׁם. Der Schreiber irrte vom ersten ואבחר sogleich auf das zweite ab. — 31: statt des unverständlichen אָלָה ist entweder mit LXX und Targ. וְאָלָה oder nach Neh. 10, 30 בְּאָלָה (d. h. mit בָּא: „und er läßt sich auf den Eid ein“) zu lesen. — 35: l. mit LXX תַּעֲנֵם (MT: „wenn du ihnen antwortest“, d. h. nach gewöhnlichem Sprachgebrauch: „sie erhörst“). — 37: l. mit LXX statt des sinnlosen בְּאֶרֶץ: בְּאַחַד (Deut. 15, 7 al.). — 38: לְכָל־עַמְּךָ י' fehlt in den LXX und ist ohne Zweifel nur Glosse zu לכל־האדם. — 52: wie bereits in der Note zur Übersetzung bemerkt, läßt sich להיות u. s. w. zur Not mit V. 43 verbinden; immerhin bleibt auch dann die Verbindung „daß deine Augen offen stehen für das Flehen“ u. s. w. befremdlich. Wenn die LXX zu „deine Augen“ hinzufügen „deine Ohren“ (ebenso 2 Chr. 6, 40, aber mit dem weiteren Zusatz קַשֻּׁבוֹת), so ist dies offenbar nur ein Versuch, das Befremdliche zu mildern. Wahrscheinlich ist der Text infolge der Einschiebung von V. 44—51 überhaupt in Verwirrung geraten, so daß schließlich im jetzigen MT verschiedene Wendungen („daß deine Augen offen stehen über dieses Haus“ ꝛc. und [wie V. 28] „wende dich zu dem Flehen“ ꝛc.) miteinander verschmolzen wurden. — 65: Glosse (nach 2 Chr. 7, 9), noch nicht in den LXX. — 66: l. mit LXX וּבַיּוֹם. — 9, 4: l. mit LXX und 2 Chr. 7, 17 וְחֻקַּי. — 5: l. mit LXX und 2 Chr. 7, 18 לְדָוִד statt עַל־ד'. — 6: l. mit LXX (und 2 Chr. 7, 19) וְאִם und weiter וְחֻקֹּתַי. — 7: l. mit LXX und 2 Chr. 7, 20 (vergl. auch 2 Kön. 13, 23) אַשְׁלִךְ (MT: ich will hinwegsenden). — 8: die Übersetzung folgt der Emendation des Textes, wie sie schon Thenius nach dem Targum (zum Teil bestätigt durch 2 Chr. 7, 21; vergl. auch Mich. 3, 12) versucht hat: וְהַבַּיִת הַזֶּה אֲשֶׁר הָיָה עֶלְיוֹן יִהְיֶה לְעִיִּין. Immerhin ist befremdlich, daß sich von dieser Ergänzung in den LXX keine Spur erhalten hat; vielmehr weist dort ὁ ὑψηλός auf הבית הזה הָעֶלְיוֹן als sogen. casus pendens, dem dann כָּל־עֹבֵר u. s. w. als Prädikatsatz folgte. — 10: l. mit Kl., wie die Grammatik fordert, mit anderer Wortabteilung: מִקֵּץ הָעֶשְׂרִים. — 18: die Randlesart (zu תמר) תַּדְמֹר fußt auf 2 Chr. 8, 4 und meint die nachmals Palmyra genannte Stadt in der Wüste östlich von Damaskus. Nach dem ganzen Zusammenhang unserer Stelle aber kann bei תמר nur an תָּמָר in der Steppe von Juda (vergl. Ez. 47, 19) gedacht werden. — 19: l. mit dem Targum und 2 Chr. 8, 6 אֵת כָּל־חֵשֶׁק. — 10, 1: die jetzt sinnlosen Worte לְשֵׁם יי' werden mit Kl. als Überbleibsel eines vollständigen Satzes (wohl: וְאֶת־שֵׁמַע הַבַּיִת אֲשֶׁר בָּנָה שְׁלֹמֹה לְשֵׁם יי') zu betrachten sein; der Schreiber irrte vom ersten שלמה auf das zweite ab. — 8: l. mit LXX נָשֶׁיךָ; „deine Mannen“ (so der MT) würde entweder mit עֲבָדֶיךָ identisch sein oder (wenn Bezeichnung der Unterthanen überhaupt oder der Krieger) solche nennen, die nicht beständig um Salomo waren. — 15: nach לְבַד ist wohl (infolge Abirrens auf das nächste מא) aus-

gefallen: מֵאֲשֶׁר בָּא; statt מִסְחַר ist mit Kl., da die Präposition מִן grammatisch kaum zu entbehren, מִסֹּחֵר zu lesen. — 20: שָׁם „dort", obschon auch 2 Chr. 9, 19 zu lesen, wird mit Kl. (nach den LXX) zu streichen sein; am Schlusse l. mit LXX und 2 Chr. 9, 19 מַמְלָכָה (MT: für irgend welche Königreiche). — 21: als der ursprüngliche Text des sichtlich verderbten Satzes ist mit Kl. nach LXX Luc. anzusehen: אֵין כֶּסֶף כִּי הַכֶּסֶף לֹא נֶחְשָׁב וגו'. — 26: l. nach 2 Chr. 9, 25: וַיַּנְחֵם (MT: und er führte sie). — 28: das in jeder Hinsicht befremdliche מִקְוֵה (eigentlich „Zusammenfluß", gleich darauf von einer Schar von Rossen gebraucht!) wird ohne weiteres aus Abirrung auf das zweite מקוה zu erklären und somit zu streichen sein. — Am Schlusse lies mit LXX statt des unmöglichen MT („führten sie aus"; aber dann hätte בְּיָדָם keinen Sinn) mit LXX יֵצְאוּ. — 11, 7: die Aussprache מֹלֶךְ (woraus dann weiter in LXX und Vulg. die Form Moloch entstand) statt des zu erwartenden מֶלֶךְ (König) ist sicher nur eine Anweisung, statt des verhaßten Götzennamens vielmehr בֹּשֶׁת (Schande) zu sprechen; vergl. ganz Ähnliches in der Note zu 2 Sam. 2, 8. 4, 1. — 15: l. mit Kl. nach LXX בְּהַכְרִית (MT: als David mit Edom war!). — 17: l. wie V. 14. 17ᵇ ꝛc. הֲדַד. — 19: l. m. Kl. nach LXX Luc. etc. הַבְּכִירָה für הַגְּבִירָה (MT nach üblicher Deutung: die Schwester der regierenden Königin Thachpenes; aber הַגְּבִירָה ist nicht der Titel der Gemahlin des Königs, sondern der Königin-Mutter). Übrigens dürfte Kl. mit Recht vermuten, daß statt des ersten אֲחוֹת ursprünglich der Name der betreffenden Prinzessin genannt war und der Text somit eigentlich lautete אֶת־ . . . . . אֲחוֹת אִשְׁתּוֹ ת' הַבְּכִירָה. — 24: der kleingedruckte Satz fehlt bei den LXX und wird mit Kl. als eine Glosse zu betrachten sein, die eigentlich zum Schluß von V. 23 gehörte. Für das gänzlich beziehungslose אֹתָם ist mit Kl. אֲרָם zu lesen, in der zweiten Vershälfte aber mit LXX Luc. וַיִּלְכֹּד (MT: und sie zogen nach D.), וַיֵּשֶׁב und וַיִּמְלֹךְ (MT hat auch hier beidemal den Plural; die Aussprache וַיִּמְלְכוּ läßt das ganz unentbehrliche Objekt vermissen und ist offenbar nur ein Notbehelf). — 25: entweder muß man mit den LXX (die jedoch den Satz nach V. 22 lesen und durchweg Hadad zum Subjekt machen) זֹאת הָרָעָה lesen, הֲדַד als irrtümliche Ergänzung (statt des thatsächlichen Subjektes רְזוֹן) streichen und dem Text der LXX nur das unentbehrliche Prädikat עָשָׂה entnehmen (also: und dies war das Unheil, das er anstiftete, und er ꝛc.) oder man muß annehmen, daß vor וְאֶת־הֲדַד etwas ausgefallen ist, woran es sich als zweites Objekt anschloß. Auch in diesem Falle müßte man עָשָׂה nach אֲשֶׁר ergänzen. — 12, 2: die fast selbstverständliche Ergänzung zu בִּשְׁמֹעַ, nämlich כִּי מֵת שְׁלֹמֹה hat sich noch in LXX Luc. (nach 11, 43ᵃ) und in der Vulg. erhalten; weiter ist sodann mit 2 Chr. 10, 2 וַיָּשָׁב י' מִמִּצְרָיִם zu lesen (der MT „da blieb er in Ägypten" floß wohl aus der Annahme, daß sich V. 3 nur auf die Herbeiholung Jerobeams aus Ägypten beziehen könne. — 18: l. mit LXX (wie 4, 6 und 5, 28 im hebräischen Text) אֲדֹנִירָם. — 27: die Schlußworte fehlen bei den LXX und sind wohl irrtümlich aus dem Vorhergehenden wiederholt. — 28: l. mit LXX אֱלֹהֵיכֶם (MT: zu ihnen). — 32: der kleingedruckte Satz bildet eigentlich den Eingang (oder auch den Übergang zu) der Erzählung in Cap. 13; er kehrt nochmals wieder an der Spitze von V. 33, um nochmals durch eine Einschaltung unterbrochen zu werden, und wird erst am Schluß von V. 33 vollständig mitgeteilt. — 13, 3: l. mit LXX וַיִּתֵּן (וְנָתַן des MT könnte zwar im spätesten Hebräisch auch als Präteritum gelten, wird aber irrtümlich als Fortsetzung des Gottesspruches und somit als Futurum gemeint sein). — 7: ergänze mit Kl. nach LXX Luc. vor באה noch לֵאמֹר. — 9: l. für צִוָּה אֹתִי (wozu nur Jahwe Subjekt sein könnte, welches aber durch das gleich folgende בִּדְבַר י' ausgeschlossen ist) mit Kl. צֻוֵּיתִי und vergl. Lev. 8, 35 und 10, 13, wo beidemal genau dieselbe Verbindung vorliegt. — 11: wie der Schluß des Verses und V. 12 f. zeigen, ist statt des MT („und es kam sein Sohn und erzählte ihm") mit LXX וַיָּבֹאוּ בָנָיו zu lesen; ebenso mit LXX הדברים. — 12: statt des unmöglichen וַיִּרְאוּ (da sahen seine Söhne ꝛc.] ist entweder וַיַּרְאוּהוּ oder vielleicht richtiger mit Kl. (nach Ex. 15, 25) וַיֹּרוּהוּ zu lesen. — 16: אִתְּךָ ist mit LXX

als störende Erweiterung des במקום הזה zu streichen. — 17: l. mit Kl. דָּבָר (der MT „denn ein Wort an mich“ würde noch הָיָה vor אֵלַי erfordern, um verständlich zu werden). — 23: die kleingedruckten Worte fehlen in den LXX und werden dadurch, wie durch die Art der Anknüpfung des Genetivs als eine nachträglich in den Text eingedrungene Glosse zu הַחֲמוֹר erwiesen. — 31: l. am Schluß des Verses mit LXX לְמַעַן אֲשֶׁר יִמָּלְטוּ עַצְמוֹתַי אֶת עַצְמוֹתָיו; 2 Kön. 23, 18 soll offenbar durch וַיְמַלְּטוּ וג' ausdrücklich auf die Vorhersagung des alten Propheten verwiesen werden. Die Auslassung entstand durch Abirren vom ersten עַצְמוֹתַי auf das zweite עַצְמוֹתָיו. — 33: l. mit LXX וַיְהִי כֹהֵן לַבָּמוֹת (וִיהִי wäre zu übersetzen: damit er ein H. werde). Die LA כהני ב' beruht wohl darauf, daß sich anderwärts nirgends die Verbindung כֹּהֵן ב' findet; für ויהי wäre jedoch vor dem Plural וַיִּהְיוּ oder (so Kl.) וְהָיוּ zu schreiben. — 34: l. m. LXX etc. הַדָּבָר (MT: und so gereichte er durch diese Sache zur Versündigung u. s. w.). — 14, 2: l. mit Thenius und Kl. לְמֹלֵךְ (לְמֶלֶךְ des MT könnte nur heißen: bezüglich eines Königs). — 5: l. וַיְהִי כְבֹאָהּ (als bloße Überleitung zur Fortsetzung der Erzählung, daher in der Übersetzung nicht besonders ausgedrückt). Der MT meint offenbar „und es wird geschehen (also gegen die grammatische Möglichkeit וִיהִי = וְיִהְיֶה und dies = וְהָיָה), wenn sie kommt, so ist sie verkleidet“, als Fortsetzung des Gottesspruchs. Die Beseitigung der LA וַיְהִי machte sodann die Einsetzung von וַיְהִי an der Spitze von V. 6 notwendig. — 15: statt des ganz ungefügen MT („weil sie ihre Ascheren hergerichtet haben“) wird mit Kl. zu lesen sein יַעַן אֲשֵׁרֵיהֶם אֲשֶׁר עָשׂוּ. Wahrscheinlich ist Kl. auch mit der weiteren Vermutung im Recht, daß diesem Satze die Variante יַעַן אֲשֵׁרֵהֶם מַכְעִיסִים אֶת־יי' parallel ging, bis beide zu dem jetzigen Texte verschmolzen wurden. — 31: die aus V. 21 nochmals wiederholte Angabe über die Mutter Rehabeams fehlt 2 Chr. 12, 16, sowie bei den LXX. — Für die noch unerklärte (entweder auf einem Schreibfehler oder auf absichtlicher Beseitigung des Gottesnamens beruhende) Form אֲבִיָּם des MT hier und Kap. 15, 1. 7. 8 wird mit LXX und der Chronik die gewöhnliche Form אֲבִיָּה (wofür 2 Chr. 13, 20 ff. die vollständige Form אֲבִיָּהוּ) zu lesen sein. — 15, 4: l. mit LXX אֶת־בְּנוֹ. — 6: der Vers (irrig wiederholt aus 14, 30; vergl. auch 15, 7) fehlt bei den LXX. — 15: l. mit dem Konsonantentext und 2 Chr. 15, 18 וְקָדָשָׁיו (MT verkehrt: die Heiligtümer des Hauses Jahwes). — 21: l. m. Kl. nach den LXX וַיָּשָׁב תִּרְצָתָה (MT: und blieb in Th.). — 30: im MT (durch sein Reizen, womit er J.... reizte) bringen die Worte אֲשֶׁר הִכְעִיס eine störende Überfüllung des Textes und sind ohne Zweifel mit Kl. als exegetische Glosse zu בְּכַעְסוֹ zu streichen. — 32: die nochmalige Wiederholung dieser Notiz (vergl. V. 16) hängt vielleicht mit der doppelten Erwähnung sowohl im Buche der Geschichte der Könige von Juda, als in dem der Könige von Israel zusammen. — 16, 7: als der ursprüngliche Text von V. 7 (dessen Spuren sich noch erhalten haben in אֶל־בַּעְשָׁא statt עַל־ב' und dem auf die Kälber Jerobeams gehenden „Machwerk seiner Hände“) ist von Kl. scharfsinnig vermutet worden: „es war aber auch durch den Pr. Jehu, den S. H., das Wort Jahwes an B. ergangen, daß er das Haus Jerobeams schlagen solle wegen all des Bösen, das er in den Augen J.'s verübt, indem er ihn durch das Machwerk seiner Hände zum Zorne reizte“ (und zwar stammt nach Kl. die Verderbnis des Textes näher daher, daß לְהַכּוֹת כָּל־בֵּית verlesen wurde in לִהְיוֹת כְּבֵית). — 11: die nachträgliche Einfügung der Worte לא השאיר לו מ' בקיר (aus 14, 10) ergiebt sich nicht bloß aus ihrem Fehlen bei den LXX, sondern vor allem aus וגאליו &c., welche Worte nur in enger Verbindung mit „das ganze Haus Baesas“ verständlich sind. — 21: לַחֲצִי (nach Kl. durch Dittographie des ל von ישראל entstanden) fehlt bei den LXX und ist als sachlich unmöglich zu streichen. — 22: statt אֶת־הָעָם fordert der Zusammenhang entweder עַל־הָעָם oder מֵהָעָם. Nach וַיָּמָת תִּבְנִי lasen die LXX וְיוֹרָם אָחִיו בָּעֵת הַהִיא וַיִּמְלֹךְ עָמְרִי אַחֲרֵי תִבְנִי. Diese Angabe kann nicht wohl erfunden sein und scheint zu besagen, daß Thibni an seinem Bruder Joram einen Bundesgenossen hatte; mit dem gleichzeitigen Tode desselben war die Partei Thibnis vollends verloren. Darnach bedarf es nicht

der gewaltsamen Konjektur Klostermanns, der für יוֹרָם lesen will בָּרִיר oder בָּחֶרֶב: „und Thibni fand den Tod durch die Hand seines Bruders in jener Zeit". Die Angabe des Josephus (Antiqu. 8, 12, 5), daß die siegreiche Partei des Omri den Thibni getötet habe, geht gleichfalls über den Textbericht hinaus. — 27: l. mit LXX וְכָל־אֲשֶׁר. — Das zweite אֲשֶׁר עָשָׂה ist ohne Zweifel nur irrige Wiederholung des ersten, da es in den LXX fehlt und nirgends sonst in diesen Schlußformeln auf גְּבוּרָתוֹ folgt. — 30: wie V. 25 wird mit LXX וַיָּרַע nach יהוה zu lesen sein. — 31: statt הֲנָקֵל (welches nicht bedeuten könnte „gleich als ob es zu wenig wäre, daß er u. s. w.", sondern nur [als Unterbrechung des Berichts] „war es etwa ein Geringes u. s. w."? ist wohl die Aussprache הֲנָקֵל beabsichtigt; so richtig Kl., der übrigens nach den LXX vielmehr נָקֵל לוֹ als ursprüngl. Text vermutet. — 33: l. mit LXX nach לעשות noch כעסים. — 17, 1: l. mit LXX מִתִּשְׁבֵּה; die Angabe „aus Thisbe in Gilead" ist trotz des vorhergehenden הַתִּשְׁבִּי keineswegs müßig, da es sich um die Unterscheidung dieses Thisbe von dem in Naphthali handelt; dem MT („von den Beisassen Gileads") ist kein Sinn abzugewinnen. — 5: streiche das erste וַיֵּלֶךְ als irrtüml. Ansatz zu V. 5ᵇ. — 6: die beiden Glossen noch nicht in LXX. — 11: l. mit LXX אַחֲרֶיהָ. — 15: Für וּבֵיתָהּ, welches weitere Familienglieder und Dienerschaft voraussetzen würde, l. mit Kl. וּבְנָהּ; auf dieses führt auch die LA der LXX וּבָנֶיהָ, nur daß sie (wie schon V. 12 und 13) an mehrere Kinder denken, im Widerspruch mit V. 17 („der Sohn des Weibes"). — Für das befremdliche יָמִים, das auch „einige Zeit" (und selbst „ein Jahr lang") bedeuten könnte, konjiziert Kl. scharfsinnig יוֹם יוֹם „Tag für Tag". LXX Vat. und Luc. übergehen ימים, LXX Alex. (dessen LA allerdings, wie auch sonst häufig, dem hexaplarischen Text entstammen könnte; denn, wie Kl. nach Field erinnert, bieten dort Symm. und Theod. dieselbe LA) und Vulg. lasen ומן־היום ההוא als Einleitung zu V. 16. — 18, 4: l. mit LXX wie V. 13 חֲמִשִּׁים חֲמִשִּׁים. — 5: ergänze mit LXX וְנַעֲבֹר nach לֵךְ (wörtlich: laß uns im Lande umherziehen zu allen W. u. s. w.). — 19: daß die 400 Ascherapropheten erst nachträglich eingefügt sind (in den LXX auch V. 22), geht schlagend daraus hervor, daß auch V. 40, wo sie unmöglich fehlen könnten, keine Rede von ihnen ist. — 26ᵃ: da Elia den Baalspropheten eben erst die Wahl unter den Farren gelassen hat, kann der Relativsatz „den er ihnen übergeben hatte" unmöglich zum ursprünglichen Texte gehören. Auch die LXX enthalten ihn nicht. Mit der sprachlich allenfalls möglichen Übersetzung „den man ihnen gegeben hatte" ist man sachlich nichts gebessert. — 26ᵇ: l. mit LXX עָשׂוּ (Kl. עָשׂהוּ); MT allenfalls „den man errichtet hatte". — V. 30ᵇ (die Ausbesserung des zerstörten Altars) und 31 (die Errichtung eines neuen) schließen sich gegenseitig aus; der knappe und (vergl. 19, 10) überaus natürliche Bericht in 30ᵇ ergiebt sich ohne weiteres als der ursprüngliche gegenüber dem reflektierten und wortreichen Bericht in V. 31 und 32ᵃ (mit Citierung von Gen. 35, 10 aus dem Priesterkodex). Daß die LXX V. 30ᵇ erst nach dem (um מִזְבֵּחַ verkürzten) V. 32ᵃ eingeschoben haben (also: er baute die Steine . . . und flickte [so] den Altar Jahwes), beweist nur, daß sie den Widerspruch gemerkt und auf Abhilfe gesonnen haben. — 34: der Zusatz (וַיַּעֲשׂוּ כֵן) nach den LXX. — 38: l. mit LXX und Targ. מֵאֵת יהוה (MT: das Feuer Jahwes). — 43: ergänze mit LXX וַיָּשָׁב הַנַּעַר. — 19, 1: streiche mit LXX das zweite כָּל־ als irrige Wiederholung des ersten. — 2: füge mit LXX לִי nach יעשון ein. — 3: l. mit LXX וַיִּרָא (MT: „da sah er", ohne irgendwelche Näherbestimmung unverständlich; 18, 39 ergiebt sich das Objekt von selbst aus dem Zusammenhang). — 21: הַבָּשָׂר fehlt bei den LXX und ist wahrscheinlich nur erklärende Glosse zu dem Suffix in בִּשְּׁלָם; Kl. vermutet (mit anderer Wortabteilung) בִּשֵּׁל מֵהַבָּשָׂר, aber die Meinung ist sicher, daß er das gesamte Fleisch zum [Abschieds-]Mahle hergiebt. — 20, 5: die Übersetzung folgt der Konjektur Kl.s לֹא אֲלֵכִי שְׁלַחְתִּי; dieselbe trifft jedenfalls insoweit das Richtige, als in dem durchaus befremdlichen לאמר כי irgendwelche mit שלחתי zu verbindende Negation stecken muß, da sich כִּי אִם V. 6 nur an einen Verneinungssatz anschließen kann. Doch könnte ein solcher auch in

Gestalt einer sogenannten rhetorischen Frage vorangegangen sein. Der Sinn der Worte ist jedenfalls: nicht das habe ich gewollt, daß du selbst (nach Belieben) deine Schätze u. s. w. auslieferteſt, sondern ich wollte mir nach Belieben auswählen! — 6: l. mit LXX עֵינֵיהֶם (MT: alle Lust d e i n e r Augen). — 20: der Zusammenhang läßt nur an ein Entkommen Benhadads mit knapper Not denken; darnach bedeutet עַל־סוּס wahrscheinlich „auf einem [Wagen-]Pferde“. Was die alten Versionen dann für וּפָרָשִׁים bieten, scheint alles nur Notbehelf zu sein, um dem verderbten Text irgend welchen Sinn abzugewinnen; so sicher auch das in equo cum equitibus suis der Vulgata, wonach Kl. עַל־סוּס הוּא וּפָרָשִׁיר lesen will. — 21: l. mit LXX וַיִּקַּח (MT könnte nur heißen: er verwundete die Rosse und [zerstörte] die Wagen); V. 21ᵇ will aber vielmehr erklären, wie Ahab fortan mehrmals (וְהִכָּה sogen. Perf. frequent.) habe siegen können, nämlich eben mit Hilfe der Rosse und Wagen. — 28: streiche mit LXX das zweite וַיֹּאמֶר als irrige Wiederholung. — Für וידעתם l. mit LXX und V. 13 וְיָדַעְתָּ. — 31: l. mit LXX nach V. 32 בְּרָאשֵׁינוּ. — 33: die in der Note gegebene Deutung von יְנַחֲשׁוּ (eig. „sie trieben Wahrsagerei“; übrigens ist das Imperf. statt des Perf. höchst befremdlich) ist in der Vulgata wohl nur aus dem Zusammenhang geraten; ebenso ist die Bedeutung der grammatischen Mischform ויחלטו völlig unsicher. — In 33ᵇ ergänze mit LXX אֵלָיו nach ויעלהו. — 34: da die folgenden Worte (falls man nicht ohne weiteres וְאַתָּה ב׳ תְּשַׁלְּחֵנִי oder mit Wellh. ואני ב׳ תשלחני [mit אֲנִי als Verstärkung des nachfolgenden Suffix] lesen will) nur als Rede Ahabs einen Sinn haben, so müssen einige Worte ausgefallen sein, in denen der Übergang zur Rede Ahabs angedeutet war. Denn die Fassung Kl.s „ich selbst will dich vertragsmäßig geleiten“ scheitert, abgesehen von der Seltsamkeit des Ausdrucks, schon daran, daß שִׁלַּח offenbar in demselben Sinne verstanden werden muß, wie am Schluß des Verses. — 42: l. mit LXX מִיָּדְךָ. — 21, 2: wie V. 6 zeigt, ist או vor טוב ausgefallen. — 4: da nicht, wie 2 Kön. 20, 2, dem וַיַּסֵּב beigefügt ist „zur Wand“, so ist vielleicht mit LXX vielmehr וַיְכַס „und er verhüllte“ zu lesen. — 12: da וְהֹשִׁיבוּ nicht wohl als Perf. frequent. („bei wiederholten Gelegenheiten“) gemeint sein kann, so wird וַיֹּשִׁיבוּ zu lesen sein; ohnedies bliebe nur übrig קִרְאוּ für קָרְאוּ zu lesen, so daß der Befehl aus V. 9 nochmals wörtlich wiederholt wäre. — 13: die kleingedruckten Worte, offenbar verdeutlichende Glossen, fehlen in den LXX; ebenso Isebel in V. 15. — 23: l. nach 2 Kön. 9, 36 בְּחֵלֶק (MT: am Festungsgraben). — 22, 6: l. mit LXX etc. יַהְוֶה. — 10: da בְּגָדִים für sich schwerlich bedeuten kann „mit prächtigen Kleidern“ oder „ihren [königlichen] Kleidern“, so muß durch בְּגֹרֶן (welches mit Kl. als eine Variante zu בגדים zu betrachten sein wird) irgendwelche Näherbestimmung zu בגדים (resp. בִּגְדֵי, z. B. בִּגְדֵי אַרְגָּמָן purpurne Kleider) verdrängt worden sein. — 13: l. mit Then. nach LXX דְּבָרוּ (Kl. מְדַבְּרִים). — 19: l. mit LXX לֹא כֵן (MT: darum). — 24: l. mit 2 Chr. 18, 23 אֵי זֶה הַדֶּרֶךְ. — 28: das Citat aus Mich. 1, 2 ist längst als Glosse eines Lesers erkannt, der die beiden gleichnamigen Propheten zusammenwarf; die LXX haben den Zusatz nicht. — 31: das auffällig nachhinkende שְׁלֹשִׁים וּשְׁנַיִם ist durch 2 Chr. 18, 30 als nachträglicher Einsatz aus 1 Kön. 20, 24 ausgewiesen. — 34: l. mit LXX מִן־הַמִּלְחָמָה (MT: aus dem Lager). — 35: ergänze mit 2 Chr. 18, 34 עַד־הָעֶרֶב nach אֲרָם und stelle mit LXX וַיִּצֶק בָּעֶרֶב an das Ende des Satzes. — 37: l. mit LXX כִּי מֵת הַמֶּלֶךְ וַיָּבֹאוּ; MT: da starb der König (vergl. jedoch V. 35, wo dies bereits gemeldet ist) und gelangte nach S.

Das zweite Buch der Könige.

1, 11: l. mit LXX Luc. wie V. 9 und 13 וַיַּעַל (MT: und er hob an). — 12: l. mit LXX אֵלָיו (MT: zu ihnen). — 13: l. mit LXX Luc. שְׁלִשִׁי (MT allenfalls „einen Hauptmann über dritte fünfzig“). Das in störender Weise beigefügte Subjekt שׂר הח׳ הש׳ giebt sich schon durch die Stellung nach dem zweiten Verb als spätere Zuthat zu erkennen. — 16: „es

giebt wohl ꝛc." Glosse aus V. 6, fehlt in der ursprünglichen LXX. — 17: ergänze mit LXX Luc. etc. אָחִיו nach יְהוֹרָם. — 2, 14: אשר נסלה מ' wohl nur versehentlich aus V. 13 wiederholt. — Dem אַף־הוּא V. 14ᵇ ließe sich ein Sinn nur abgewinnen, wenn man es hinter וַיַּכֶּה stellte („da schlug auch er das Wasser"), nur daß man es dann bereits nach dem ersten וַיַּכֶּה erwarten sollte. Weit wahrscheinlicher ist jedoch אֵפוֹא als Verstärkung des fragenden אַיֵּה zu lesen. Die Verschreibung erklärt sich einfach daraus, daß man ein vom Fragewort getrenntes אֵפוֹא (wie es auch Ex. 33, 16 steht) nicht gewohnt war. — 15: בִּירִיחוֹ erklärt Kl. mit Recht für einen irrigen Zusatz nach dem Muster von V. 3 und 5; es handelt sich aber vielmehr um die nach V. 7 in einiger Entfernung vom Jordan stehenden. — 3, 2: mit LXX wird מַצְּבֹת zu lesen sein (MT: den Malstein). — 17: l. mit Kl. nach LXX Luc. מַחֲנֵיכֶם (MT: euer Vieh). — 19: וכל־עיר מבחור von Kl. mit Recht als ursprüngliche Variante [vielleicht bloßer Schreibfehler, sc. Verwechselung von צ mit ח] zum Vorhergehenden gestrichen. — 23: l. mit Kl. nach LXX Luc. und Targ. הִתְגָּרֹה הִתְגָּרוּ (MT: gewiß haben sie sich verheert). — 24: l. mit Then. nach den LXX statt des völlig unübersetzbaren MT וַיַּבֹּאוּ בָא וְהַכּוֹת. — 27: l. mit LXX לְאַרְצָם. — 4, 5: füge mit Kl. nach LXX Luc. hinter מֵאִתּוֹ bei וַתַּעַשׂ כֵּן. — 7: l. mit LXX etc. וּבָנַיִךְ. — 17: l. mit LXX כַּאֲשֶׁר; der MT meint wohl: um die Zeit, welche Elisa ihr genannt hatte. — 23: gegen die Accente ist mit Kl. הַיּוֹם zu לא חדש zu ziehen (MT: warum willst du heute zu ihm?). — 39: l. mit Kl. nach den LXX בַּשָּׂדֶה (MT: „eine Feldrebe"; auf jeden Fall ist גֶּפֶן generell zu fassen, wie in der Übersetzung geschehen). — 5, 13: l. mit LXX אִם (MT „mein Vater"; dann aber könnte das folgende nur bedeuten: etwas Wichtiges hat dir der Prophet geboten ꝛc.). — 18: l. mit LXX וְלַדָּבָר und in 18ᵇ, gleichfalls mit LXX, בְּהִשְׁתַּחֲוֹתוֹ (MT: wenn ich anbete). — 22: wie V. 23, wo sie durch die Stellung als Glosse ausgewiesen werden, dürften die חל' בגדים mit Kl. auch V. 22 als eine (durch V. 5 und das irrige zweite לָקַחַת in V. 26 veranlaßte) Glosse zu streichen sein. — 23: s. V. 22. — 26: l. mit LXX noch עִמְּךָ nach הָלַךְ. Im zweiten Halbvers l. mit Kl. nach LXX וְעַתָּה לָקַחְתָּ אֶת־הַכ' וְלָקַחְתָּ וג' (MT: war es an der Zeit, das Geld zu nehmen und Kleider ꝛc. zu nehmen?). — 6, 5: Beachtung verdient die Konjektur Klostermanns, der הַקַּרְדֹּם für הַקּוֹרָה liest („als er die Axt [auf den Stamm] niedersausen ließ"); statt des sicher auch verderbten וְאֶת־הברזל will Kl. וְאֵת הב', die eiserne Schneide [der Axt]. — 8: l. mit Thenius für תחנתי (nach üblicher Deutung „mein Lagern") תֵּחָבְאוּ und V. 9 für das seltsame נְחִתִּים („herabsteigend"?) נֶחְבָּאִים oder mit Synkope des א: נַחְבִּים. — 11: l. mit Kl. nach den LXX מִי מְגַלֵּנוּ (MT allenfalls: wer von denen, die uns [angehören] zum K. von J. [hält]). — 15: den ursprünglichen Text hat Kl. in überzeugender Weise so hergestellt: וַיַּשְׁכֵּם מִמָּחֳרַת בַּבֹּקֶר (vergl. zu dieser Wendung z. V. 1 Sam. 5, 3); Subjekt ist Elisa, wie schon נַעֲרוֹ in der zweiten Vershälfte fordert. Der MT („als nun der Diener des Mannes Gottes sich früh erheben [oder allenfalls „aufbrechen"] wollte") entstand so, daß man ממחרת in משרת verschrieb und diesem nun notgedrungen איש האלהים beifügte; für לקום aber lasen noch die LXX בַּבֹּקֶר. — 22: die LA הַאֲשֶׁר לֹא wird von LXX Luc. vorausgesetzt. Da aber das Niedermetzeln aller Gefangenen unmöglich Kriegssitte war, so wird der MT im Rechte sein. — 30: l. mit Kl. nach LXX Luc. עֹמֵד (MT: „vorüberging"). — 32: l. mit LXX Luc. וּבְטֶרֶם. — 33: da 7, 2 die Gegenwart des Königs ausdrücklich vorausgesetzt wird und die Worte in V. 33ᵇ nur in seinem Munde einen Sinn haben, so ist für הַמַּלְאָךְ notwendig הַמֶּלֶךְ zu lesen. Vor V. 33 muß man entweder den Ausfall eines Satzes annehmen, der über das Erscheinen und Zurückhalten des Boten berichtete, oder man muß mit Wellhausen (in Bleeks Einl., 4. Aufl. S. 251) in V. 32 וישלח א' מ' und alles, was auf ראשי folgt, streichen, vorher aber (nach יֹשְׁבִים אִתּוֹ) הַמֶּלֶךְ בטרם יבא lesen. — 7, 2: l. mit LXX etc. הַמֶּלֶךְ. — 10: l. mit Thenius, wie das folgende לָהֶם und V. 11 fordert, שֹׁעֲרֵי (MT: dem Thorwächter). Für אֹהָלִים l. mit LXX אָהֳלֵיהֶם. — 11: l. mit LXX וַיִּקְרְאוּ.

Mit Recht ergänzt Kl. nach הַשְּׁעָרִים als ursprünglichen Text, der sich versprengt noch in LXX Luc. (hinter הָעִיר V. 10) erhalten hat: אֶל־שַׁעֲרֵי הָעִיר (für אֶל־ wird indes vielmehr לְ zu lesen sein). — 13: l. in der erklärenden Glosse zu הַנִּשְׁאָרִים mit LXX פֹּה (MT: „in ihr“, was auf die Stadt gehen müßte). — Die in der Übersetzung ausgelassenen Worte sind irrige Wiederholung des Vorhergehenden, entstanden durch Abirren eines Schreibers von dem אֲשֶׁר vor תַּמּוּ zu dem nach הַנִּשְׁאָרִים. In diese Dublette drang dann, wie Kl. richtig erkannte, noch יִשְׂרָאֵל ein (obschon nicht die Menge der Menschen, sondern der Rosse gemeint ist) und wurde schließlich auch hinter הֶהָמוֹן (welches deshalb von der Masora in הֲמוֹן verwandelt wird) eingefügt. — 17: l. entweder כִּדְבַר für כַּאֲשֶׁר דִּבֶּר oder streiche אֲשֶׁר דִּבֶּר vor בְּרֶדֶת; die Deutung des MT: wie der Mann Gottes gesagt hatte, welcher sprach, u. s. w., ist sprachlich kaum zulässig. Dagegen wäre möglich, daß (wie Kl. will) die Worte „wie der Mann Gottes geredet hatte“ noch zum ursprünglichen Texte gehörten und אֲשֶׁר דִּבֶּר (nach Kl. verschrieben aus כַּאֲשֶׁר) nur die Überleitung zu dem Anhängsel in V. 18—20 bildete. (Als Anhängsel verraten sich diese Verse, abgesehen von der breiten Wiederholung, auch durch das וַיִּרְמְסוּ אֹתוֹ V. 20 für וַיִּרְמְסֻהוּ V. 17.) — 8, 1: wie Kl. aus dem Text der LXX Luc. (vergl. indes auch den textus receptus) erweist, drang וְגַם בָּא erst nachträglich ein. — 3: l. mit LXX שֶׁבַע הַשָּׁנִים (MT: von sieben Jahren). — 11: für das schlechthin rätselhafte וַיָּשֶׂם wird mit Kl. nach 1 Kön. 9, 8 וַיִּשֹּׁם (oder וַיִּשֹּׁם) „und er entsetzte sich“ zu lesen sein. Auffällig ist besonders, daß „der Mann Gottes“, der doch Subjekt zu ויעמד ꝛc. sein muß, erst nach ויבך als solches genannt wird, daher Kl. mit gewaltsamer Streichung von כי מות ימות (V. 10) den sterbenden Hasael, den Elisa im Geiste sah, zum Subjekte machen will. — 16: die Worte ויהושפט מלך יהודה, an dieser Stelle völlig sinnlos, sind vom Schluß des Verses her eingedrungen. — 19: l. nach 1 Kön. 11, 36 לְפָנָיו (MT allenfalls: hinsichtlich seiner Söhne). — 21: צָעִיר sonst unbekannt; das שֵׂעִיר (Name des Edomitergebirges und -Landes, 1 Mos. 33, 16), welches die Vulgata voraussetzt, ist sicher nur geraten. Neuerdings wollte Conder 'צ in Zuwêra am Südwestrande des toten Meeres wieder finden; Stade vermutet צֹעַר als ursprüngliche LA. — 9, 4: der MT wäre zu übersetzen „der Jüngling ist [war] der Prophet“; offenbar ist aber das zweite הַנַּעַר irrige Wiederholung des ersten, und war vielmehr die Glosse נַעַר הַנָּבִיא beabsichtigt, obschon das erste הַנַּעַר gar nicht im Sinne von „Diener“ gemeint ist. — 7: l. mit LXX וְהִכִּיתָ und vergl. 2 Chr. 22, 7 (MT: und du sollst schlagen). — 11: l. mit LXX וַיֹּאמְרוּ (MT allenfalls „fragte man ihn“). — 17: nach שִׁפְעַת ist, wie der Status constr. zeigt, ein Genetiv ausgefallen, und zwar höchstwahrscheinlich אֲנָשִׁים, durch Abirren auf אנ in אֲנִי. — 27: ergänze nach den LXX (welche dafür הַכֻּהוּ nicht ausdrücken) וַיַּכֻּהוּ; übrigens könnte הכהו (eig. schlagt ihn) auch bedeuten: „schlagt ihn [nieder]“ und וַיַּכֻּהוּ demgemäß „da hieben sie ihn nieder“; da aber Ahasja noch lebend bis Megiddo gelangt, so ist die Meinung wohl die, daß sich die Verfolger mit einem wohlgezielten Schuß begnügten und dann von ihm abließen. — 28: ergänze mit LXX, Syr. und Vulg. nach עבדיו noch אֶל־הַמֶּרְכָּבָה וַיְבִיאֻהוּ und vergl. die Fußnote zu V. 27^b. — 33: l. mit LXX etc. וַיִּרְמְסוּהָ (MT allenfalls „und er ließ sie [von den Rossen] zerstampfen“. — 10, 1: l. mit Kl. statt des unmöglichen יִזְרְעֶאל nach LXX Luc. הָעִיר וְאֶל, und ergänze nach האמנים das unentbehrliche לִבְנֵי oder (Kl.) אֶת־בְּנֵי. — 2: l. mit LXX etc. 'עָרֵי מ. — 6: l. mit LXX שְׁנִי (MT: zum zweitenmal); 'אַנְשֵׁי ב' א kann heißen: „der Männer, der Söhne eures Herrn“, wobei in אנשי nur auf das Geschlecht, nicht das Alter Gewicht gelegt wäre. Wahrscheinlich ist jedoch der Text verderbt und אנשי besser zu streichen. — 7: l. mit LXX וַיִּשְׁחָטוּם (MT: und schlachteten 70 Mann). — 15: l. mit LXX הֲיֵשׁ לְבָבְךָ יָשָׁר אֶת־לְבָבִי (MT allenfalls: wenn in deiner Gesinnung Redliches ist) und ergänze, gleichfalls mit LXX, וַיֹּאמֶר יֵהוּא vor יֵשׁ; MT allenfalls: ja, ja, gieb deine Hand! (alles als Rede Jonadabs). — 16: l. mit Kl. וַיַּרְכֵּב אִתּוֹ (für den Singular zeugen auch die LXX, nur daß diese וַיַּרְכִּבוּ אֹתוֹ voraussetzen). —

19: כל־עבדיו ist mit Kl. als irrige Eintragung (aus V. 21) zu streichen; Jehu versammelt zuerst die Propheten und Priester des Baal, um durch sie ein allgemeines Fest ausrufen zu lassen. — 24: l. mit LXX, wie כְּכַלֹּתוֹ V. 25 fordert, וַיָּבֹא und mit Thenius יִמָּלֵט (MT: der Mann, der sich retten wird). — 25: wenn וַיַּשְׁלִיכוּ richtig überliefert ist, so muß darnach für „die Trabanten und die Ritter“ etwas gestanden haben, was sie hinschleuderten. Woraus עיר verschrieben ist, ist nicht mehr zu ermitteln (Kl. vermutet דְּבִיר; dies würde in den Zusammenhang passen, nur kann man sich dafür nicht auf das ναός in LXX Luc. berufen, denn dieses dient sonst keineswegs zur Wiedergabe von דביר. — 26: für מַצְּבוֹת des MT wäre wenigstens mit LXX Luc. מַצֶּבֶת zu lesen. Mit Recht macht jedoch Stade (ZAW. V, 278) geltend, daß man Malsteine nicht verbrennen kann, wohl aber die Ascheren oder heiligen Pfähle (vergl. bes. 2 Kön. 23, 6), und daß unsere Stelle auf 1 Kön. 16, 33 zurückblickt, daher אֲשֵׁרַת für מצבת zu lesen ist, wie V. 27 höchstwahrscheinlich מִזְבַּח הַבַּעַל (vergl. 1 Kön. 16, 32 und zu der Wendung נתץ מזבח 2 Mos. 34, 13 ꝛc.). — 32: für das befremdliche לְקַצּוֹת (um [Stücke] abzuschneiden an J.) wird mit dem Targum לְקַצֵּץ zu lesen sein. Übrigens erinnert Stade a. a. O. mit Recht, daß sich V. 33 an V. 32 nicht anschließt, wie denn überhaupt der Text von V. 33 höchst ungefüg und überladen ist. — 11, 2: so wie der Text jetzt lautet, ist der Zusatz וַיִּתֵּן vor אתו (so 2 Chr. 22, 11) nicht zu entbehren. Vielleicht ist aber mit Stade (ZAW. V, 279) אתו וּמֵנִקְתּוֹ als spätere Zuthat zu streichen und הממתים mit der Ortsangabe בחדר המ׳ zu verbinden, so daß der Prinz nicht erst in die Bettkammer, sondern sogleich in den Tempel gebracht worden wäre. — 3: l. mit LXX und 2 Chron. 22, 11 וַתַּסְתִּירֵהוּ. — 6: der Vers unterbricht aufs störendste den Zusammenhang, bleibt in V. 9 unberücksichtigt und wird von Wellhausen (Bleeks Einl. ins A. T., 4. Aufl., S. 258), dessen überzeugender Zurechtlegung des Textes wir uns (abgesehen von אֶל־הַמֶּלֶךְ V. 7, das gleichfalls nur Glosse sein kann) durchaus angeschlossen haben, mit Recht als „völlig unverständlich und wahrscheinlich ein Geröll verfehlter Glossen“ bezeichnet. So ist besonders מַסָּח am Schluß völlig rätselhaft. — 10: l. mit 2. Chr. 23, 9 הַחֲנִיתִים; daß der ganze Vers mit Wellh. als Glosse betrachtet werden muß, bedarf angesichts des Inhaltes (der Priester bewaffnet im Dienst befindliche Bewaffnete!) keines Beweises. — 11: על־המ׳ ס׳ wird durch 12ᵃ als Glosse erwiesen. — 12: l. m. Wellh. (nach 1 Sam. 1, 10) הַצְּעָדוֹת; die LA des MT („das Zeugnis“) denkt offenbar an das (dem Prinzen aufs Haupt gelegte?) Gesetzbuch. — 13: mit V. 13 beginnt, wie Stade (ZAW. V, 284 ff.; vergl. bes. die zweimalige Erwähnung der Hinrichtung Athaljas) erwiesen hat, das Bruchstück eines anderen, ohne Zweifel jüngeren, Berichts, in welchem statt der Trabanten (die V. 13 nur als offenbare Glosse in den Text gekommen sind, wie umgekehrt das Volk in V. 19) das Volk die Hauptrolle spielt. — 15: l. mit Stade a. a. O. פְּקִידֵי (MT: die Gemusterten des Heeres). — 12, 5: aus כֶּסֶף עֹבֵר אִישׁ וג׳ ist kein Sinn zu gewinnen, auch wenn man כ׳ ע׳ nach 1 Mos. 23, 16 mit „gangbares Geld“ übersetzt und יוּבָא vorher gewaltsam in „man brachte“ umbiegt, um nun „ein jeder das Geld für die einzelnen Personen [nach] seiner, sc. des Priesters, Schätzung“ anschließen zu können. Unsere Übersetzung folgt der Emendierung Stades (a. a. O. S. 288 fg.), der כֶּסֶף עֶרְכְּךָ אִישׁ כֶּסֶף נַפְשׁוֹת עֶרְכּוֹ וְכָל־כֶּסֶף אֲשֶׁר וג׳ vermutet und כֶּסֶף נַפְשׁוֹת עֶרְכּוֹ für eine nach 3 Mos. 27, 2 gearbeitete Glosse erklärt. — 10: da die Schwellenhüter das Geld am Eingange sei es des Vorhofs oder des Tempels in Empfang genommen haben müssen und nicht abzusehen ist, wozu sie es von da in den Kasten mitten im Vorhof hätten tragen sollen, so kann אצל המזבח nicht ursprünglicher Text sein. Stade folgert aus verschiedenen noch erhaltenen LXX-Lesarten als ursprünglichen Text אֵצֶל הַמַּצֵּבָה neben den (am Eingange befindlichen) Malstein. — 11: da der Priester im Tempelbereiche wohnte, konnte er nicht zur Zählung des Geldes „heraufkommen“; schon durch וַיַּעַל wird also הַכֹּהֵן הַגָּדוֹל als Glosse erwiesen; vergl. Stade a. a. O. S. 290 f. — 12: l. mit dem Kethib הַפְּקֻדִים (MT: die Beauftragten, Angestellten). — 13, 6: l. mit

LXX Alex. הָלְכוּ גַם. — 7: l. mit Kl. nach LXX Luc. לָדֹק (eig.: und hatte sie gemacht wie den Staub hinsichtlich des Zermalmens; MT: hinsichtlich des Zerdreschens). — 20: בָּא könnte durch irrige Wiederholung von בא[רץ] entstanden und שׁנה durch בְּשָׁנָה zu ergänzen sein (also „Jahr für Jahr") zu ergänzen sein. Aber auch dann bliebe auffällig, daß V. 21 plötzlich von einer bestimmten Streifschar die Rede ist. Wahrscheinlich ist daher בא שׁנה Fragment eines Satzes, der aussagte, daß eine Streifschar „eben dorthin gekommen war" (בָּא שָׁמָּה Konjektur Klostermanns). — 21: l. mit LXX Luc. וַיֵּלְכוּ (der MT meint „da ging [gelangte] er [der Tote] und berührte ꝛc.). — **14**, 13: l. mit 2 Chr. 25, 23 וַיְבִיאֵהוּ; MT im Kethib: und als sie (Qere: als er u. s. w.) nach Jerusalem gelangten. Für בְּשַׁעַר (am Ephraimsthor) l. mit LXX Luc. מִשַּׁעַר. — 26: die übliche Konjektur מָרָה (bitter) für מֹרֶה stimmt nicht zu dem mascul. עָנִי; vielleicht ist ohne weiteres כִּי מַר הוּא herzustellen. — 29: ergänze mit LXX Luc. und allen analogen Beispielen (zuletzt 14, 16) וַיִּקָּבֵר בְּשֹׁמְרוֹן. — **15**, 5 (Note): Kl. liest ה' בְּבֵיתֹה und erklärt ה' „abgesondert" für ein Adverb (??). — 10: l. mit Kl. nach LXX Luc. בְּיִבְלְעָם (MT wahrscheinlich „vor dem Volke", d. i. öffentlich; nach anderen sollte קבלעם der Name des Mörders sein, während doch zu ויכהו das Subjekt kein anderes sein kann, als das zu וימלך, nämlich Sallum. — 16: l. mit LXX Luc. תַּפּוּחַ, da die am Euphrat gelegene Stadt תִּפְסַח nur durch ein Versehen in den Text gekommen sein kann; weiter aber wird statt des offenbar verderbten MT („weil er nicht geöffnet hatte, da schlug er") mit LXX Luc. כִּי לֹא פָתְחוּ לוֹ, endlich mit LXX וְאֶת־ statt אֶת־ zu lesen sein. — 18: l. mit LXX מִכָּל־. — 19: l. mit LXX בְּיָמָיו (MT in enger Verbindung mit V. 18: alle seine Lebenstage). — 25: der MT könnte nur heißen: von Söhnen von Gileaditern; wahrscheinlich sind so zwei Lesarten vermischt: מִבְּנֵי גִלְעָד (oder, nach dem gewöhnlichen Sprachgebrauch, הַגִּלְעָד) und מִבּ' הַגִּלְעָדִים. — 34: streiche mit LXX und 2 Chr. 27, 2 das zweite עָשָׂה. — **16**, 6: für לַאֲרָם wird nach dem Zusammenhang לֶאֱדֹם zu lesen sein, wie gleich darauf וארומים im MT richtig in וארומים verwandelt ist. Sodann l. wie unmittelbar vorher und nachher אֵילַת. — 17: l. מִסְגְּרוֹת (ohne Art.). Der MT beruht wohl auf Vermischung zweier LA (מסג' המ' und הַמ' מֵהַמ'). — 18: l. wie die Grammatik fordert הַחִיצוֹן. — **17**, 4: da קֶשֶׁר „Verschwörung" und nicht ohne weiteres „Verrat" bedeutet, schwerlich aber gesagt werden konnte „der K. von Assyrien fand Verschwörung an Hosea", so wird mit LXX vielmehr שֶׁקֶר zu lesen sein. Für סוֹא ist höchstwahrscheinlich die Aussprache סֶוֶא beabsichtigt und damit der Pharao gemeint, den die Ägypter selbst Schabaka, die Griechen Sabakon oder Sevechos nannten. Auch die Keilinschriften kennen einen gleichzeitigen ägyptischen König Schab'i, welcher Form hebräisches סֶבָא entsprechen würde. — 13: die Annahme, daß der Text ursprünglich nur נְבִיאָו bot und כָּל־חֹזֶה als überflüssige Glosse dazu trat, dürfte einfacher sein, als die wohlfeile Konjektur כָּל־נָבִיא וְכָל־. Noch unmöglicher ist freilich der MT, der ohne Zweifel „alle Propheten jeglicher Schauung" (nach Jes. 28, 15?) ausdrücken will. — Vor חֻקֹּתַי ergänze mit LXX וְ nach Analogie zahlreicher ähnlicher Stellen. — 15: ואחרי könnte (mit sogen. emphatischen Waw) bedeuten „und zwar nach ꝛc."; richtiger aber wird וְ als falsche Dittographie des vorhergehenden ו zu streichen sein. — 21: כִּי־קָרַע ist schwerlich der ursprüngliche Text. Am nächsten läge כִּי נִקְרַע „denn Israel hatte sich losgerissen"; so z. T. die LXX (ἐρράγη), Targ. und Vulg., doch sämtlich wohl nur geraten. Die LA כִּי רַק (ὅτι πλὴν) der LXX läßt das Verbum vermissen (denn πλὴν ὅτι ἐρράγη in LXX Luc. ist natürlich Vermischung zweier Lesarten); Kl. beschafft ein solches durch die weitere Konjektur מֵעַל בְּבֵית ד'. — 27: l. mit LXX Luc. הִגְלֵיתֶם (MT nur mit anderen Vokalen „die ihr weggeführt habt") und weiter וְיֵלֵךְ וְיֵשֵׁב statt des Plurals. Dabei ist allerdings fraglich, ob nicht אֶחָד erst aus V. 28 eingetragen ist, der ursprüngliche Text also lautete: lasset etliche von den Priestern u. s. w. hingehen, daß sie gehen ꝛc. Der gewöhnliche LXX-Text setzt überhaupt nur הֹלִיכוּ מִשָּׁם voraus, doch beruht dies wohl nur auf Abirren von שָׁמָּה auf מִשָּׁם. — **18**, 2: l. mit 2 Chr. 29, 1

אֲבִיָּה. — 10: l. mit LXX וַיִּלְכְּדָהּ (MT: eroberten sie es). — 11: l. mit LXX וַיַּנְחֵם (MT: und er leitete sie). — 17: Aus Jes. 36, 2 ergiebt sich, daß der Thartan und der Rabsaris erst nachträglich in den Text eingetragen sind. Darnach ist V. 17ᵇ וַיַּעַל וַיָּבֹא und וַיַּעֲמֹד (nur dieses letztere hat Jes. 36, 2), V. 18 aber וַיִּקְרָא und אֵלָיו herzustellen. — Nach ירוש׳ ist ויעלו ויבאו in V. 17 als irrige Wiederholung zu streichen. — 24: der MT könnte schwerlich etwas anderes bedeuten, als: den Hauptmann (eig. allerdings „den Statthalter oder Landpfleger", welche Bezeichnung hier höchst auffällig) über einen einzigen von den geringsten Dienern meines Herrn. פַּחַת wird als (durch falsches Hören entstandene?) Variante zu אַחַד einfach zu streichen sein. — 28: streiche mit Jes. 36, 13 וידבר als offenbare Variante zu ויאמר. — 29: l. mit LXX Luc. מִיָּדִי. — 34: ergänze mit LXX Luc. vor כִּי־הִצִּילוּ noch וְאַיֵּה אֱלֹהֵי אֶרֶץ שֹׁמְרוֹן, von Kl. mit Recht als unentbehrlich bezeichnet (nur daß er מְקוֹם שׁ׳ für אֶרֶץ שׁ׳ lesen will). Übrigens scheint LXX Luc. darnach für כִּי gelesen zu haben הֲכִי („haben sie wohl Sam. u. s. w."). — 36: l. mit Jes. 36, 21 וַיַּחֲרִישׁוּ und streiche הָעָם; denn nur von den drei Würdenträgern hätte eine Antwort ausgehen können, und nur ihnen konnte von dem Könige Schweigen geboten sein. — 19, 2: בן־אמוץ erweist sich schon durch seine grammatisch unmögliche Stellung nach הנביא als Glosse. — 10: da es sich nach V. 14 nicht um eine mündliche, sondern eine schriftliche Botschaft handelt, können die Worte von כֹּה bis zum ersten לֵאמֹר nur eine Zuthat sein, die diesen Sachverhalt übersieht. (Die Weglassung der bezeichneten Worte bei den LXX könnte allerdings in dem Abirren von לֵאמֹר am Schlusse des 9. Verses auf das erste לאמר in V. 10 seinen Grund haben). — 16: l. mit Jes. 37, 17 אֲשֶׁר שָׁלַח (MT wie V. 4 „den er gesandt hat" oder „womit er ihn beauftragt hat". Wahrscheinlich ist dabei wieder an Rabsake gedacht, aber die Botschaft ist diesmal in einem Briefe überbracht). — 23: l. mit LXX וָאֶכְרֹת und וָאָבוֹאָה; die Masora glaubte letztere Form nur als Kohortativ fassen zu können und behandelte darnach auch ואכרתה, obschon dies nur bedeuten könnte „und ich pflege umzuhauen". — 24: l. auch hier mit LXX וָאחרב. — 26 f.: der Schluß von V. 26 ergiebt im MT keinen Sinn. Gesetzt שְׁדֵפָה hieße „Brandkorn" (und nicht vielmehr, wie שִׁדָּפוֹן „Brand, Vergilbung"), so wäre doch לפני קמה (eig. vor der hochragenden Saat) unverständlich, denn von der Vergilbung werden eben die Halme betroffen. Mit der LA שְׁדֵמָה Jes. 37, 27 ist nichts gebessert, denn „eine Getreideflur vor den Halmen" wäre ein seltsames Bild für den Zustand der Verheerung. Der ursprüngliche Text für ושדפה ist somit nicht zu ermitteln. Dagegen ist für לִפְנֵי קָמָה zweifellos mit Wellhausen (Bleeks Einl., 4. Aufl., S. 257) zu lesen לְפָנַי קֻמְךָ. So erhält der Anfang von V. 27 durch die Änderung eines einzigen Konsonanten die kaum entbehrliche Ergänzung. — 33: l. mit Jes. 37, 34 בָּא (MT: „kommt" oder „kommen wird"). — 20, 9: l. mit Kl., wie die Fortsetzung durch אם־ישוב und vor allem die Antwort des Hiskia zeigt (nach welcher ihm vom Propheten die Wahl gelassen war) הֲיֵשֵׁב; MT könnte nur bedeuten: der Schatten ist zehn Stufen vorgerückt oder soll er ꝛc. — 11: daß die Worte בְּמַעֲלוֹת אֲשֶׁר יָרְדָה eine aus Jes. 38, 8 eingedrungene Glosse sind, ergiebt sich, abgesehen von der offenbaren Überfüllung des Textes, besonders daraus, daß das Subjekt zu ירדה, nämlich die Sonne, in unserem Texte gar nicht genannt ist. — 12: l. mit Jes. 39, 1 ꝛc. מְרֹאדַךְ und am Schluß mit Jes. 39, 1 חָלָה וַיֶּחֱזָק. — 13: l. mit Jes. 39, 2 וַיִּשְׂמַח (MT: „und Hiskia hörte über sie"). — 19: der MT läßt sich nur sehr gezwungen erklären: ist's nicht [so, daß Jahwes Wort gütig zu nennen ist], wenn Wohlfahrt . . . herrschen wird u. s. w. Vielleicht ist אם zu streichen; der Sinn muß jedenfalls derselbe sein, wie der, den Jes. 39, 8 durch einfaches כִּי יִהְיֶה ausdrückt. — 21, 6: l. mit 2 Chr. 33, 6 לְהַכְעִיסוֹ (der Fehler entstand durch Abirren zu dem sogleich folgenden Waw). — 8: streiche mit 2 Chr. 33, 8 ו vor לְכֹל. — 11: l. mit Kl. (der übrigens das Wort als Glosse streichen und בְּכֹל für מכל lesen will) הָרַע als Apposition zu התעבות הא׳. — 13: l. mit Stade מחה וְהָפַךְ (wörtlich: wie man die Schüssel [rein] abwischt, ein Abwischen und Umwenden

auf ihr Oberteil; vergl. Gesen. 25 § 113, 3, b); MT könnte nur bedeuten: wie man die Sch. abwischt, hat er abgewischt und umgestürzt. — 18: l. mit Kl. nach V. 26 בְּקִבְרָתוֹ (MT: „im Garten seines Palastes", womit aber „im Garten Ussas" in Widerspruch). — 25: l. mit LXX Luc. wie anderwärts וְכָל־אֲשֶׁר. — 26: l. mit LXX Luc. וַיִּקְבְּרוּ und בִּקְבֻרַת אָבִיו ((MT: in seinem Begräbnis). — 22, 3: Zusatz nach den LXX. — 4: l. mit LXX וְהַתֵּם (MT allenfalls „daß er das Geld fertig mache"). — 13: l. mit LXX Luc. עָלֵינוּ, welche LA auch 2 Chr. 34, 21 vorausgesetzt wird; MT: daß sie gethan hätten gemäß allem, was uns vorgeschrieben ist. — 16: l. mit 2 Chr. 34, 24 עַל־. — 18: die in der Übersetzung ausgelassenen Worte werden von den LXX (Vat.) wörtlich und somit unverständlich wiedergegeben. Dagegen setzt LXX Luc. als Vorlage voraus יַעַן אֲשֶׁר שָׁמַעְתָּ אֶת־דְּבָרַי וַיֵּרַךְ וגו׳ „weil du meine Worte gehört hast und dein Herz erweicht ward" ꝛc. Dazu würde der Schluß des Verses („so schenke nun auch ich Gehör") sehr gut passen, aber die LA der LXX Luc. erweist sich angesichts des nachfolgenden בְּשָׁמְעֲךָ וגו׳ als ein störender Pleonasmus und dient ohne Zweifel nur der künstlichen Zurechtmachung der unverständlichen Vorlage. Wahrscheinlicher ist, daß die ausgelassenen Worte ursprünglich nach מִפְּנֵי standen; an ihre Stelle trat dort das ausführlichere יהוה בשמעך וגו׳. — 23, 4ª: da 25, 18 (vergl. Jer. 52, 24) nur von einem Vicepriester neben dem Hauptpriester weiß, so ist wohl auch hier mit dem Targum וְאֶת־כֹּהֵן המ׳ zu lesen. — 4ᵇ: l. mit Kl. nach LXX Luc. בְּמִשְׂרְפוֹת und vergl. Jos. 11, 8; MT „in den Gefilden am Kidron", aber שַׁדְמוֹת ist als rein poetischer Ausdruck von vornherein unwahrscheinlich. — 5: l. mit Böttcher ꝛc. וַיְקַטְּרוּ statt des im Zusammenhang unmöglichen Singular. — 8: l. mit Geiger u. a. הַשְּׂעִרִים (3 Mos. 17, 7); MT: die Höhen der Thore. Nach אִישׁ ergänze mit LXX Luc. בָּא; der MT („welches links von jemand im Stadtthor") giebt keinen Sinn. — 9: der Sinn kann im allgemeinen nur sein: die bisherigen Höhenpriester hatten nicht das Recht zu opfern, bekamen aber Anteil an dem Genusse der Priestergefälle. Dabei ist jedoch sehr befremdlich, daß von den letzteren nur die ungesäuerten Brote genannt werden; wahrscheinlich ist mit Geiger u. a. nach Neh. 13, 5 מְנָיוֹת (bestimmte Anteile) zu lesen. — 11: l. mit LXX מִבֹּא (MT: daß sie nicht [mehr] zum Tempel Jahwes, zur Zelle u. s. w. eingingen). — 12: da הַגָּג nach dem ganzen Zusammenhange höchstwahrscheinlich das Dach des Tempels bezeichnen soll, jedenfalls aber nicht das nomen regens zu עֲלִיַּת sein kann, so ist עליה א׳ entweder anderswoher an die jetzige Stelle versprengt oder ein nachträglicher Zusatz zu הגג, dessen Aufnahme eigentlich nur nach Streichung des Artikels vor גג möglich war. — 17: Statt des grammatisch unmöglichen MT lies entweder mit LXX Luc. זֶה קֶבֶר oder הַקֶּבֶר קֶבֶר („dieses Grab ist das Grab des u. s. w."). Am Schlusse des Verses ist בֵּית־אֵל durch den Artikel vor מזבח als späterer Zusatz kenntlich. — 18: da nach 1 Kön. 13, 11 der betreffende Prophet in Bethel wohnte, kann מִשֹּׁמְרוֹן nicht auf die Stadt Samaria gehen. Ebensowenig aber befriedigt die Deutung „der aus dem Reiche Samaria gekommen war". Vielmehr wird בָּא zu streichen sein; so bleibt dann: „der (im Gegensatze zu dem judäischen Propheten) aus [dem Lande] Samaria stammte." — 19: l. mit LXX nach 1 Kön. 16, 13 u. a. לְהַכְעִיס אֶת־יהוה. — 33ª: ממלך בירושלים streicht Kl. mit Recht als nachträglichen Einschub aus dem (ursprünglichen) Texte von 2 Chr. 36, 3, zu dessen ויסירהו sie allein passen. — 33ᵇ: l. mit LXX Luc. וַעֲשֶׂר כִּכְּרֵי ז׳; „ein Goldtalent", wie der MT gewöhnlich gedeutet wird, ließe כִּכַּר ז׳ אֶחָת erwarten. — 24, 3: l. mit LXX und V. 20 des hebräischen Textes עַל־אַף (MT: nur nach dem Befehle Jahwes u. s. w.). — 14: l. nach V. 15 und 16 גּוֹלָה (eigentlich „Exulantenschaft, Schar von Gefangenen") und verbinde dies mit וְהִגְלָה (MT: 10000 ins Exil wandernde). Der ganze Einschub V. 13 und 14 bezieht sich ohne Zweifel eigentlich auf die zweite Deportation von 586 (Stade). — 25, 3: ergänze mit Jer. 39, 2. 52, 6 בַּחֹדֶשׁ הָרְבִיעִי an der Spitze des Satzes. — 4: der (z. T. auch in der Parallelstelle Jer. 52, 7) stark verstümmelte MT bedarf, um verständlich zu werden, mindestens der Einsetzung von וַיִּבְרַח הַמֶּלֶךְ (oder וַיִּבְרְחוּ); nach

Jer. 39, 4 und 52, 7 scheint jedoch noch mehr ausgefallen zu sein. Für וַיֵּלֶךְ (das aus einem Texte stammen könnte, in welchem unmittelbar zuvor Zedekia genannt war) ist mit Jer. 52, 7 וַיֵּלְכוּ zu lesen. — 6: l. nach Jer. 52, 9 וַיְדַבֵּר (MT: man sprach ꝛc.). — 10: l. mit Jer. 52, 14 אֶת־רַב. — 11: soll הָמוֹן das gemeine Volk bezeichnen, so müßte הָעָם vorher „das Kriegsvolk" bedeuten, was in diesem Zusammenhange sehr unwahrscheinlich. Ebensowenig aber kann הָמוֹן ohne weiteres „die Krieger" bedeuten. Jer. 52, 15 bietet הָאָמוֹן, d. i. schwerlich bloße Nebenform zu ההמון, sondern soll wohl nach Spr. 8, 30 „der Werkmeister" bedeuten, also: „der Rest der W. (Handwerker)"; vergl. 24, 14, aber auch die textkritische Anm. zu Jer. 52, 15. Am Schlusse des Verses füge mit Jer. 39, 9 בָּבֶל hinzu. — 17: l. mit 1 Kön. 7, 16 und Jer. 52, 22 חָמֵשׁ אַמּוֹת statt „drei Ellen". — 19: mit Jer. 52, 26 ist der Artikel vor סֹפֵר zu streichen; dabei ist jedoch fraglich, ob nicht ספר vielmehr Eigenname oder aus einem solchen verschrieben ist (Kl. vermutet סָכָן), so daß zu übersetzen wäre: und S. den Feldhauptmann ꝛc. — 24: da die Jer. 40, 9 gebotene LA מֵעֲבֹד הכ׳ („fürchtet euch nicht davor, den Ch. unterthan zu sein") zwar jedenfalls besser ist, als die des MT („vor den Dienern der Chaldäer"), durch die sogleich folgende Aufforderung aber überflüssig wird, so wird mit LXX Luc. עַבְדֵי (resp. עֲבֹד) einfach zu streichen sein. — 30: l. am Schlusse mit Jer. 52, 34 statt des (auch im Jeremiatexte) aus V. 29 eingedrungenen MT: עַד־יוֹם מוֹתוֹ.

Der Prophet Jesaja.

1, 7: l. mit Ewald u. a. סְדֹם (MT: wie eine Zerstörung [von seiten] Fremder). — 9: streiche mit LXX Syr. Vulg. כִּמְעָט; wenn ursprünglich, wäre diese Abschwächung der Aussage gegen die Accente zum folgenden zu ziehen. — 2, 6: ergänze mit Böttcher u. a. מִקְסָם vor מִקֶּדֶם. — 9 ff.: in V. 9—21 scheinen zwei verschiedene Kehrverse vorzuliegen; der eine V. 10. 19. 21 (am besten erhalten V. 19 und 21), der andere V. 11 und (besser erhalten) in V. 17. V. 9 ist nach Form und Inhalt befremdlich und beruht offenbar auf einer Verstümmelung des in V. 11 und 17 gebotenen Textes. Beide Kehrverse standen ursprünglich wohl je dreimal und dienten zur Abgrenzung einzelner Strophen (wie der Kehrvers in dem Abschnitte 9, 7 ff. des jetzigen Jesajabuches). Im jetzigen Text ist jedoch die ursprüngliche Gliederung des Abschnitts nicht mehr sicher zu erkennen. Am Schlusse von V. 10 stand ohne Zweifel, wie V. 19 und 21 noch בקומו לערץ הארץ. — 11: die Übersetzung folgt der Annahme, daß V. 11 ursprünglich denselben Text hatte, wie V. 17 (MT: die stolzen Augen der Menschen werden gedemütigt und der Hochmut der Männer gebeugt). — 3, 10: l. mit Roorda u. a. אַשְׁרֵי als Gegensatz zu אוי V. 11 (MT allenfalls: sagt von dem Gerechten, daß es [ihm] wohl gehe). — 4, 5: יִשְׁכֹּן ist gegen die Accente zum folgenden zu ziehen. — 5, 17: l. mit LXX גְּדָיִם (MT: wandernde [Hirten?]). — 25ᵃ: vergl. die Bemerkung zu V. 30. — 25ᵇ: der Schluß des 5. Kapitels scheint in Unordnung geraten zu sein. Das Ende des V. 25 findet sich als Kehrvers (Refrain) mehrere Male in dem Abschnitte 9, 7 ff., um die einzelnen Wirkungen des göttlichen Zorns abzuschließen. Sein Sinn bringt es mit sich, daß er nach dem vollen und letzten Erweise des göttlichen Zorns nicht nochmals wiederholt werden kann. Deshalb scheint das hier auf ihn folgende Stück den Schluß zu Kap. 9, 7—20 zu bilden. Vgl. zu 10, 1—4. — V. 30 entbehrt der sonst in diesem Abschnitte durchweg angewandten poetischen Form und ist daher vielleicht erst bei späteren Ausgaben des Buches hinzugefügt worden. Dasselbe gilt von V. 25ᵃ, dem Schlusse des vorhergehenden Abschnitts. — 7, 6: l. mit LXX טָבְאֵל. Die Vokale des MT bezwecken einen Wortwitz: „Nichtgut (Taugenichts)". — 8ᵇ giebt sich als späterer Zusatz zu erkennen, da er den gleichmäßigen Bau der vorhergehenden und nachfolgenden Sätze zerstört und überdies nicht in den Zusammenhang paßt, der von der *nächsten* Zukunft der drei Reiche handelt. Wahrscheinlich bezieht er sich auf eines der Esra 4, 2. 10 erwähnten Ereignisse. — V. 11: l. mit den alten griech. Übersetzern Aquila, Symmachus und

Theodotion שְׁאָלָה (MT: erbitte!). — 8, 2: l. mit LXX, Targ. und Syr. הָעִידָה (MT: „ich will nehmen"). — 6: die Vermutung Giesebrechts, daß in מְשׂוֹשׂ eine zweite Näherbestimmung zu הַהֹלְכִים stecke, ist ansprechend. אֶת־רְצִין rc. wäre dann nach Giesebrecht eine falsch erklärende Glosse, wie „den König von Assur" u. s. w. eine richtig erklärende. — Für עליהם l. mit LXX עֲלֵיכֶם. — 9: l. mit LXX דְּעוּ für רֹעוּ („seid böse, erbost euch") und streiche mit Grätz das erste וָחֹתּוּ als irrtümlich aus der zweiten Vershälfte eingedrungen. — V. 12: l. mit de Lagarde u. a. קֹדֶשׁ oder קָדוֹשׁ; MT: „Verschwörung". — 9, 2: l. mit Reifmann u. a. הַגִּילָה (MT nach üblicher Deutung: du machst zahlreich das Volk; ihm machst du groß die Freude rc.). — 6: l. רַבָּה; MT לם רבה beruht ohne Zweifel (so Grätz, Cheyne) auf Dittographie der beiden vorhergehenden Konsonanten. — V. 10 streiche mit de Lagarde צָרֵי; Bredenkamp dagegen will רְצִין streichen und צָרָיו lesen, entsprechend dem אֹיְבָיו im folgenden Gliede. — 16: l. mit de Lagarde nach 31, 5 יִפְסַח (MT: freut sich nicht). — Zu 10, 1 ff.: den Schluß zu 9, 7—20 bildet nach Studer und Giesebrecht 5, 26—29, während 10, 1—4 ursprünglich zu den Weherufen in Kap. 5 gehört habe und erst bei einer späteren Ausgabe des Buches durch Versehen hierher geraten und um den Kehrvers (4[b]) vermehrt worden sei. — V. 5 sind die Worte הִיא בְיָדָם als Glosse betrachtet; sie scheinen auf V. 24 Rücksicht zu nehmen. — 13: l., wie der Zusammenhang fordert, וָאָסִיר und וָאוֹרִיד (MT allenfalls: und ich pflege verschwinden zu lassen u. s. w.). — 15: l. statt מרימיו, dessen Suffix wohl auf einen Herrschaftsplural hinweisen soll) מְרִימוֹ. — 27: l. mit Robertson Smith יֶחְדַּל statt וְחֻבַּל. Statt der folgenden drei Wörter liest Smith עָלָה מִצָּפוֹן שֹׁדֵד „von Norden zog heran der Verwüster", und faßt sie als den Anfang des nachfolgenden Abschnitts. — 30: l. mit Syr. etc. (die Richtigkeit des Konsonantentextes vorausgesetzt) עֲנִיָּה; MT: o du elende! — 11, 4: l. mit de Lagarde u. u. עָרִיץ statt אֶרֶץ. — 6: l. mit LXX רֹעִים; MT: und Mastvieh. — 15: l. הֶחֱרִיב; MT: „wird mit dem Banne belegen"; sodann mit LXX בְּעֹצֶם; MT: „mit der Glut". — 12, 1: l., wie der Zusammenhang fordert, וַתְּנַחֲמֵנִי; MT: und du wirst mich trösten. — 2: l. mit LXX וְזִמְרָתִי יָהּ (im MT ist יהוה erklärende Glosse zu יָהּ). — 13, 22: l. אַרְמְנֹתָיו. — 14, 4: l. מַרְהֵבָה mit LXX, Targ. und Syr. — 5: l. מֹשֵׁל statt des Plurals. — 6: l. מִרְדַּת mit LXX und Targ. — 19: die ausgelassenen Worte, die den Vers in störender Weise überfüllen, werden an den Anfang von V. 20 zu setzen, בִּקְבוּרָה aber zu streichen sein (Budde). — 21: l. עִיִּים. — 15, 5: der zweite Satz ist wahrscheinlich stark verderbt; man pflegt ihn, indem man בָּרִיחֶהָ statt בְּרִיחֶהָ ausspricht, zu übersetzen: „seine Flüchtlinge reichen bis Zoar, bis zum dritten Eglath". Das ist aber keine Fortsetzung des Anfangs von V. 5. — Statt יְעֹעֵרוּ l. mit de Lagarde יְרֹעָעוּ. — Der Text von V. 9 scheint nicht nur am Ende unvollständig, sondern auch sonst verletzt zu sein. — 16, 4[a]: l. נִדְּחֵי מוֹאָב mit LXX. — 4[b]: l. mit de Lagarde עַד־כִּי. — 8 ist z. T. abweichend vom MT eingeteilt. — 17, 1: מְעִי (meist als „Trümmerhaufe" gedeutet) wird mit de Lagarde als Ansatz zur irrtümlichen Wiederholung von מֵעִיר zu streichen sein. — 6: l. mit anderer Wortabteilung בִּסְעִפֵּי הַפּ׳. — 9: l. mit de Lagarde (zum Teil nach LXX) עֲזוּבֹת הַחִוִּי וְהָאֱמֹרִי. — 18, 7: l. מֵעַם. — 19, 18: die im hebr. Text am besten bezeugte LA עִיר הַהֶרֶס könnte nur bedeuten „Stadt der Zerstörung" (sc., nach üblicher Deutung, der Götzenaltäre u. s. w.); weniger wahrscheinlich ist die Deutung „Löwenstadt" (als Anspielung an den 160 v. Chr. zu Leontopolis im Bezirke von Heliopolis erbauten jüdischen Tempel). Die andere LA עִיר הַחֶרֶס, d. i. „Sonnenstadt", könnte eine Anspielung an den Sonnenkultus in On (griechisch: Heliopolis) enthalten, der alsdann dem Kultus des wahren Gottes weichen werde. Die LXX dagegen bieten *πόλις Ασεδεκ*, d. i. עִיר הַצֶּדֶק „Stadt der Gerechtigkeit", und es wäre wohl möglich, daß sich darin die ursprüngliche LA erhalten hätte; die LA עיר הה׳ wäre dann als tendentiöse Änderung (behufs Mißbilligung jenes ägyptischen Tempels) zu betrachten, der man von ägyptischer Seite wieder die ehrenvolle Bezeichnung עיר הח׳ gegenübergestellt hätte. —

20, 4: l. חֲשׂוּפֵי. — 21, 7 beruht das unverständliche אַרְיֵה („Löwe") wohl auf einem Textfehler. — 11: für das rätselhafte דּוּמָה lesen die LXX Edom. — 13: das auf מַשָּׂא folgende Wort ist offenbar der Weissagung selbst entnommen (wie 22, 1 aus V. 5) und zwar wohl unter Mitwirkung eines Mißverständnisses. Denn in der Weissagung selbst wird für בַּיַּעַר mit LXX u. a. besser בָּעֶרֶב gesprochen. — 14: l. mit LXX קִדְּמוּ (MT: sie boten ꝛc.). — 23, 11: l. מָעֻזֶּיהָ. — V. 13 hat man verständlich zu machen gesucht, indem man אֶרֶץ כְּנַעֲנִים für כַּשְׂדִּים zu lesen vorschlug. Der Vers würde dann von der Eroberung des phönizischen Gebiets und seiner Städte handeln, wie das Vorhergehende. Doch ist diese Änderung gewaltsam. Den jetzigen Text versucht man so zu verstehen, daß der Prophet den Phöniziern, besonders Tyrus, zu bedenken geben wolle: wenn die mächtigen Babylonier von Assur besiegt sind, wie viel weniger werdet ihr widerstehen können. Aber gerade das sagt der Vers nicht, und 20, 6 lautet ganz anders. — 25, 2: l. זָרִים statt מֵעִיר. — Der Schluß von V. 10 ist nach dem Kethib übersetzt; das Qere fordert בְּמוֹ („im" Misthaufen). — 27, 2 l. mit LXX und Targ. חֶמֶר statt חֶמֶר. — 4: במלחמה ist gegen die Accente zum folgenden gezogen. — 7: l. mit LXX הֹרְגָיו. — 8: in בְּסַאסְּאָה scheint ein Infinitiv סַאסְא zu stecken, und das schließende ה wird wohl richtiger als ה aufgefaßt, entsprechend dem folgenden בְּשַׁלְּחָהּ. Was jedoch סַאסְא bedeutet, ist unsicher. Ewald u. a. vermuten „verstoßen, forttreiben". Die gewöhnliche Erklärung, nach der das Wort aus בְּסָאָה סְאָה zusammengezogen und „je nach dem Maße" oder „mäßig" bedeuten soll, ist unmöglich. — 28, 10: das hier und V. 13 vorkommende Wort צַו wird gewöhnlich durch „Gebot" übersetzt, jedoch ohne genügende Gründe. V. 17, in welchem der Prophet das Wort קַו aus V. 10 und 13 wiederholt, daneben jedoch מִשְׁקֶלֶת „Senkblei" oder (nach anderen) „Setzwage" setzt, führt auf den Gedanken, daß צַו ebenfalls ein Handwerksgerät bezeichnet, das beim Bauen (V. 16 f.) gebraucht wurde. Vielleicht bezeichnen צַו und מִשְׁקֶלֶת dasselbe (Ewald). — V. 16 l. יָמִישׁ statt יָחִישׁ. — 25: שׂוֹרָה scheint fehlerhafte Dittographie für וּשְׂעֹרָה zu sein; in נִסְמָן hingegen könnte (falls es nicht auch für כסמת verschrieben; so Wellh. Cheyne) der Name einer uns unbekannten Feld- oder Gartenfrucht stecken. — 29, 9: l. mit Cheyne הִתַּמְּהוּ. — 13: בפיו ist gegen die Accente mit dem Vorhergehenden zu verbinden. — 30, 8: l. לְעֵד (MT: für immer). — V. 12 ist wohl עִקֵּשׁ für עֹשֶׁק (Bedrückung) zu lesen. — 18: l. יִדּוֹם statt יָרוּם. — 24: l. זֹרָה (Perf. Pu., falls nicht זֹרֶה als Partic. Pu. für מְזֹרֶה gemeint ist). — V. 33 ist anders eingeteilt, als die Accente vorschreiben; statt הַרְבֵּה l. הִרְבָּה. — 32, 13: l. יַעֲלֶה. — 33, 1: l. כְּכַלֹּתְךָ. — V. 7: das übergangene Wort ist in der masorethischen Aussprache unverständlich. Einige wollen אֲרִאֵלִם aussprechen und dies mit „Helden" übersetzen. — 34, 13: l. חָצֵר (MT: Gras). — 16: l. פִּיהוּ (MT: mein Mund). — 35, 7: l. חָצֵר (vergl. o. 34, 13). — V. 8 ist וָדֶרֶךְ wohl als Dittographie zu streichen. Am Schlusse sind die Worte וְהוּא־לָמוֹ הֹלֵךְ דֶּרֶךְ gegen die Accente zu einem Satze verbunden; doch ist die gegebene Übersetzung nicht einwandfrei. Der Text scheint verletzt zu sein. — 36, 5: l. mit 2 Kön. 18, 20: אָמַרְתָּ (für הַא' mit Unterdrückung des Fragworts). Der MT meint entweder: „ich behaupte, nur leeres Gerede [deinerseits] ist [deine angebliche] Bereitschaft und Macht zum Kriege" oder: „ich sage: Genügt etwa (הַאַךְ = אַךְ) ein bloßes Wort ꝛc." (wie in der Übersetzung). — 7: l. mit 2 Kön. 18, 22 תֹא מְרוּן. MT: „wolltet ihr mir" ꝛc.; dazu paßt jedoch das Folgende nicht. — 9: vergl. über פחת die textkritische Anm. zu 2 Kön. 18, 24. — 19: vergl. zu der Einschaltung vor der zweiten Vershälfte die textkritische Anm. zu 2 Kön. 18, 34; ebendort zu der LA הֲכִי für וְכִי, welches schwerlich bedeuten könnte „und um wie viel weniger". — 37, 9ᵃ: l. mit 2 Kön. 19, 9 für וישמע (irrige Wiederholung des gleichen Wortes an der Spitze des Satzes) וַיָּשָׁב. — 9ᵇ (im hebräischen Texte 10ᵃ): vergl. zu der Glosse von כֹּה bis לֵאמֹר die textkritische Anm. zu 2 Kön. 19, 10. — 18: l. mit 2 Kön. 19, 17 הַגּוֹיִם; der MT könnte höchstens bedeuten: alle Länder und ihr eigenes Land. — 20: ergänze nach 2 Kön. 19, 19 אֱלֹהִים nach יהוה. — 21: ergänze

am Schlusse des Verses nach 2 Kön. 19, 20 das ganz unentbehrliche שָׁמַעְתִּי. — 24: l. mit LXX וָאַכְרִת und וָאָבוֹא und vergl. die textkritische Anm. zu 2 Kön. 19, 23 f. — 25: ergänze nach 2 Kön. 19, 24 זָרִים nach מַיִם, und l. וָאַחְרִב (s. o. bei V. 24). — 27: l. statt der beiden letzten Worte von V. 26 לִפְנֵי קָמֶיךָ in enger Verbindung mit וְשִׁבְתְּךָ und vergl. die Anm. zu 2 Kön. 19, 26 f. — 38, 8: l. אֶת־הַצֵּל und הַשֶּׁמֶשׁ. Die Entstellung des urspr. Textes beruht entweder auf der Verkennung von הַמַּעֲלוֹת als Akkusativ und der falschen Verbindung „den Schatten des Sonnenzeigers“ (indem man dann אֲשֶׁר יָרְדָה auf den Schatten bezog, obwohl צֵל sonst immer Maskulin ist, war man zur Umänderung von הַשֶּׁמֶשׁ in בַּשֶּׁמֶשׁ genötigt) oder auf der unnötigen Erwägung, daß nicht die Sonne, sondern der Schatten auf- und niedersteige. Jedenfalls hängt mit der Änderung des Textes auch die der Wortstellung (הַשֶּׁמֶשׁ, wofür jetzt בַּשׁ׳, stand sicher urspr. hinter יָרְדָה) und die Beifügung von עֶשֶׂר מַעֲלוֹת zusammen. — 12: für רֹעִי (dessen Deutung als Adjektiv sprachlich nicht zu begründen ist) wird der Plural רֹעִים zu lesen sein. — 13: l. mit dem Targum u. a. שִׁוַּעְתִּי; MT nach üblicher, aber nicht zu begründender Deutung: ich beruhigte [meine Seele] bis zum Morgen. Da jedoch die Accente כָּאֲרִי zum Vorhergehenden ziehen, so wollen sie wahrscheinlich ausdrücken: ich stellte mich an bis zum Morgen wie ein Löwe (brüllte laut wie ein L.). — 14: עָגוּר wird mit Klostermann (Theol. Studien und Kritik. 1884, S. 161) für eine auf Jer. 8, 7 hinweisende Glosse zu streichen sein. Als urspr. Text vermutet Kl. כְּסוּס עָצוּר קֵן „wie eine von ihrem Nest abgeschnittene Schwalbe“. Für דַּלּוּ l. mit Klosterm. u. a. nach Hiob 16, 20 דָּלְפוּ; MT nach üblicher Deutung: es schmachteten ꝛc. — 16ᵇ: die in der Fußnote gegebene Übersetzung „und ganz ꝛc.“ setzt Streichung des בְּ vor כָּל־ voraus. Am Ende des Verses ist statt des unerträglichen Imperativs וְתַחֲיֵנִי zu lesen. — 17: l. mit LXX etc. חָשַׂכְתָּ; MT: du hast herausgeliebt meine Seele aus ꝛc. — 20: MT scheinbar: „mein Saitenspiel“ (eig. „meine Saiteninstrumente“); wahrscheinlich liegt jedoch, wie Hab. 3, 19, in נגינ׳ ein nomen abstractum mit der Endung aj vor. — 21: der urspr. Text enthielt ohne Zweifel nach dem Befehle Jesajas den Bericht über seine Befolgung (וַיִּשְׂאוּ) und wollte dann weiter ausgesprochen haben (vergl. 2 Kön. 20, 7) וַיִּמְרְחוּ . . . וַיֶּחִי: und als sie es auf das Geschwür gestrichen hatten, genas er. — 22: der Vers ist offenbar eine aus 2 Kön. 20, 8 geschöpfte Glosse, die (obschon durch den Anfang von V. 7 ausgeschlossen) zwischen V. 6 und 7 stehen sollte, schließlich aber ans Ende der Erzählung geraten ist. — 39, 1: l. mit 2 Kön. 20, 12 כִּי שָׁמַע. — 40*), 26: l. mit LXX אֹמֶץ (MT nach der üblichen Deutung „und als Gewaltiger an Kraft“; aber אמיץ ist wohl erst aus Hiob 9, 4 geflossen. — 41, 1: יַחֲלִיפוּ כֹחַ ist offenbar mit de Lagarde u. a. als irrtümliche Wiederholung aus 40, 31 zu betrachten; der ursprüngliche Text (in welchem לְאֻמִּים höchstwahrscheinlich wieder Vokativ war) ist dadurch unkenntlich geworden. — 2: l. statt der hier unbegreiflichen Jussivform von dem sonst nirgends vorkommenden Hiph. הִרְדָּה mit Hitzig und Wellh. (deutsche Lit.-Zeitg. 1891, Nr. 31) יֹרִד (= יוֹרִיד), für חַרְבּוֹ u. קַשְׁתּוֹ aber mit Klosterm. u. a. nach LXX חַרְבָּם u. קַשְׁתָּם. — 22: l. mit LXX יִגְּשׁוּ (MT: mögen sie herzubringen). — 24: l. mit Targ. u. Vulg. מֵאָפֶס (MT nach üblicher Deutung „von Nichtigkeit“). — 25: l. mit Clericus etc. וַיָּבֹס (MT allenfalls: daß er komme über Statthalter ꝛc.). — 42, 10: l. mit Oort u. a. nach Ps. 96, 11. 98, 7: יִרְעַם (MT nach üblicher Deutung: die zum Meere hinabsteigen ꝛc., um es zu befahren). — 20: l. mit Oort nach den alten Übersetzungen וְלֹא תִשְׁמָע. — 22ᵃ: l. mit Lowth הֻפְּחוּ für הָפֵחַ (welches die Masora wohl von פִּיחַ, nicht von פחח abgeleitet denkt) und mit Dillmann בַּחוּרִים, während

*) In den Anmerkungen zu Jes. 40—66 bezieht sich „Oort“ auf „kritische aanteekeningen op Jez. 40—66“ von Prof. H. Oort in Leiden in der Theol. Tijdschrift 1891, p. 461 ff., eine Übersicht über die von Kuenen, Hooykas, Kösters und Oort zum Behuf der neuen holländischen Übersetzung des A. Test. vereinbarten Änderungen des Textes.

der MT wohl an „Jünglinge“ denkt; 22ᵇ: l. mit Oort לְמְשִׁסָּה (ל nach dem gleichen Buchstaben ausgelassen). — 25: l. mit LXX חֲמַת אַפּוֹ (falls nicht אפו nur erklärende Glosse zu חֵמָה). — 43, 8: l. mit Dillm. הוֹצֵא oder הוציאו (MT könnte nur Perf. sein: „er“ oder allenfalls „man hat herausgeführt“). — 9: l. mit Oort וישמיענו; der Plural im MT wurde durch die nachfolgenden Plurale veranlaßt. — 13: l. mit Oort nach LXX Vulg. מֵעוֹלָם; MT nach üblicher Deutung „auch von heute an“, was dann ohne weiteres in „hinfort, in alle Zukunft“ umgebogen zu werden pflegt. — 22: l. mit Oort nach LXX Vulg. וְלֹא (MT allenfalls: „weil“ oder „daß du dich um mich bemüht hättest“; aber der Parallelismus, der bis zum Schlusse des Kapitels streng durchgeführt ist, läßt nur einen beigeordneten Satz zu. — 23: l. mit LXX וּבִזְבָחֶיךָ. — 28: l. mit Oort וָאֲחַלֵּל und וָאֶתְּנָה (MT: und ich entweihe — und will preisgeben). — 44, 4: l. mit Lowth etc. nach LXX כְּבֵין מַיִם ח'; MT könnte nur bedeuten: daß sie wachsen zwischen Gras. Oort will einfach כְּמוֹ [כְּמוֹ?] für בבין lesen. — 5: l. mit Oort (der schon vorher יִקָּרֵא für יִקְרָא lesen will) יְכֻנֶּה; MT allenfalls: und wird den Namen Israel schmeichelnd nennen. — 7: ergänze hinter כמוני mit Oort nach LXX מִי יַעֲמֹד. Den jedenfalls verderbten Text nach לי versucht Oort so zu emendieren: מִי הִשְׁמִיעַ מֵעוֹלָם אותיות ואשר ה' הִגִּיד לָכֶם (לכם nach LXX für לָמוֹ). — 12: an der Spitze des Verses ist zweifellos ein Verbum ausgefallen, und zwar entweder הֵחַד oder (da vor dem Perf. frequentativum ופעל vielmehr das Imperf. zu erwarten) יָחַד. Der Ausfall erklärt sich leicht daraus, daß am Ende von V. 11 יחד vorhergeht. — 14: die Übersetzung folgt der LA כָּרַת für לִכְרֹת; wahrscheinlich ist aber vor letzterem Wort ein Verbum ausgefallen (Dillm. vermutet Ausfall von שָׁלַח, also: er ließ sich Zedern hauen). — 16: l. mit Oort, wie der Sinn und V. 19 fordert, יֹאכַל vor יִצְלֶה. — 21: statt des syntaktisch unmöglichen Niph. mit Akkusativsuffix l. mit Oort תִּנְשֵׁנִי. — 24: l. nach dem Kethib מִי אִתִּי (MT meint wahrscheinlich „von mir aus“). — 28: l. mit Oort לֵאמֹר statt וְל' (Dillm. will entweder וַיֹּאמֶר oder הָאֹמֵר; MT allenfalls: „und zwar, indem er spricht“). Für תִּוָּסֵד, welches nur 2. masc. sein könnte, l. mit Dillm. יִוָּסֵד. — 45, 3 ergänze nach מסתרים mit Oort nach LXX die für den Parallelismus unentbehrlichen Worte: אֶפְתַּח לָךְ. — 8: l. mit Oort וְתַפְרֶה (wörtlich: und sie sei fruchtbar an H.; möglich wäre auch וְיִפְרֶה als Prädikat zu יֶשַׁע. — 9: die Übersetzung folgt der Konjektur Oorts: וּלְפָעָלוֹ (nur so erhält man einen genau entsprechenden Parallelismus) und לָךְ für לו (MT könnte nur bedeuten: was thust du, während doch dein Werk keine Hände hat). Beachtung verdient übrigens auch Oorts Herstellung von 9ᵃ הֲיָרִב כְּלִי אֶת־יֹ' חֶרֶשׂ אֶת־חָרָשׁ אֲדָמָה (hadert wohl ein Gefäß mit seinem Bildner, eine Scherbe mit dem Werkmeister in [Thon-] Erde? — Auch in 10ᵃ will Oort הֲיֹאמַר für הוי א'. — 14: streiche mit Oort das zweite יעברו als irrtümliche Wiederholung des ersten. — 24: l. mit Oort für אָמַר (hat er mir gesagt) יֵאָמֵר; sodann mit den meisten Auslegern יָבֹאוּ (Waw ist vor nachfolgendem Waw ausgefallen). — 46, 8: l. mit dem Syrer הִתְבּוֹנְנוּ (MT nach üblicher Deutung: „ermannt euch“ oder „zeigt euch als Männer!“). — 47, 3 f.: die Übersetzung des sichtlich verderbten Textes folgt der Emendation Oorts: וְלֹא אֶפְגַּע אָמַר ג'; andere wollen וְלֹא אַפְגִּעַ אָדָם „und ich will niemanden fürbitten lassen“, indem sie zugleich V. 4 für einen jüngeren Einschub erklären. Den MT von 3ᵇ pflegt man zu deuten: „und ich will niemanden angehen [daß er mir Beistand leiste]“ oder (gegen allen Sprachgebrauch!) „ich will mich niemandes annehmen (niemanden verschonen)“. — 9: l. für כְּתֻמָּם (d. i. nach Dillmann „gemäß ihrer Vollständigkeit, so vollständig als möglich“) mit Oort nach LXX פִּתְאֹם (vergl. auch 11ᵇ). — 11: l. mit Dillmann שַׁחֲרָהּ (als Inf. Piel); MT denkt entweder an den Inf. Qal oder an שַׁחַר Morgenröte. — 13: die Übersetzung folgt der Konjektur Dillmanns (nach Knobel) הֹבְרֵי; den MT pflegt man zu deuten: „die Zerleger des Himmels“, d. h. die den H. zum Behuf astrologischer Beobachtungen in Bezirke einteilen. — 15: l. mit Oort מנעוריך vor סחריך. — 48, 3: l. mit Dillm. ꝛc. וָאַשְׁמִיעֵם (MT: „und ich teile es ihnen mit“ oder „und ich will es ꝛc.“). — 10: l.

mit Oort בְּכֶסֶף (MT wohl „um den Preis von Silber", d. h. so daß Silber zum Vorschein gekommen wäre). — 11: l. nach יחד mit LXX שְׂמֵי. — 15: l. mit Oort nach LXX וְאַצְלִיחַ (MT: damit er Gelingen habe). — 19: l. mit Oort nach LXX כַּעֲפַר הָאָרֶץ; MT nach jetzt üblicher Deutung „wie seine Körner", obschon ein Nomen מָעָה oder doch ein Plural מעוֹת weder zu belegen, noch in der angegebenen Bedeutung irgend wahrscheinlich ist. — Für שְׁמוֹ l. gleichfalls nach LXX שִׁמְךָ. — 49, 7: in בְּזֹה und מְתָעֵב liegt zweifellos eine späte Korrektur vor, durch die das Ehrenrührige der Aussage für Israel aufgehoben werden soll; es wird einfach בָּזוּי (nach Ps. 22, 7) und מְתֹעָב zu lesen sein. בזוי נפש könnte dann heißen „ein von [ganzer] Seele verachteter". Der Parallelismus mit גוי macht es jedoch wahrscheinlicher, daß נפש mit Oort im Sinne von כָּל־נֶפֶשׁ zu fassen ist. — 24: l. für das sinnlose צדיק, wie der Parallelismus von V. 25 fordert, mit Syr. und Vulg. עָרִיץ. — 50, 10: l. mit LXX יִשְׁמַע. — 11: l. mit Knobel u. a. nach Jes. 27, 11 מְאִירֵי (MT eigentlich „sich gürtend", nach üblicher Deutung „sich rüstend mit Br."). — 51, 2: l. mit Oort, wie der Zusammenhang fordert, וְאַבְרְכֵהוּ und וְאַרְבֵּהוּ. — 4: l. mit Syr. עַמִּים und לְאֻמִּים; MT: „mein Volk und meine Nation". Aber wenn auch עַמִּי nach הַקְשִׁיבוּ keine besondere Schwierigkeit macht, so ist doch הַאֲזִינוּ nach לְאוּמִּי mindestens höchst unwahrscheinlich. — Das störende ארגיע (d. i. nach der ad hoc angenommenen Bedeutung „ich will gründen, festsetzen") lasen die LXX nicht. Es wird mit Oort als Verstümmelung von בְּרֶגַע [oder רֶגַע] zu betrachten sein, welches in V. 5 wahrscheinlich nach יָצָא stand und dessen Spur sich bei den LXX in ταχύ, wenn auch vielleicht an falscher Stelle, erhalten hat. Oder lautete der Anfang von V. 5 בְּרֶגַע קָרֹב צ'? Das εγγιζει ταχυ η δικαιοσυνη μου der LXX würde dem genau entsprechen. — 5: vergl. o. zu V. 4. — 6: l. mit Oort nach LXX und dem Parallelismus לֹא תֶחְדָּל; MT: „wird nicht zerbrochen werden". (Hat zu der Verschreibung אל־תחתו V. 7 mitgewirkt?) — 9: l. mit Houbigant u. a. nach Hiob 26, 12 מֹחֶצֶת; MT nach üblicher Deutung gleichfalls „der niederhieb", aber ein Hiph. von חָצַב existiert nicht. Rahab, urspr. wohl (wie תַּנִּין) Bezeichnung irgend eines mythologischen Ungeheuers (vergl. Hiob 9, 13), ist hier (wie Jes. 30, 7. Ps. 87, 4. 89, 11) dichterischer Name Ägyptens. — 11: V. 11 ist (abgesehen von ישיגון נסו für ישיגו וכ') wörtlich aus 35, 10 entlehnt und von irgend einem Abschreiber hier eingefügt. — 13: l. mit Oort nach LXX לְהַשְׁחִיתְךָ. — 16: l. mit Syr. לִנְטוֹת; MT: „zu pflanzen". Aber der Himmel wird nicht gepflanzt und selbst, wenn „pflanzen" mit „neu wachsen lassen" gleichbedeutend wäre, wäre die Aussage unerhört. — 17: כוס ist hier und V. 22 ohne Zweifel Glosse, um das seltene קבעת durch ein gebräuchliches Wort zu erklären. — 19: l. mit allen alten Übersetzungen, wie der Parallelismus fordert, יְנַחֲמֵךְ; der MT: „als wer sollte ich dich trösten" läßt sich schwerlich durch die Berufung auf Am. 7, 2 ff. stützen. — 22: s. o. zu V. 17. — 52, 5: l. für יְהֵילִילוּ („sie heulen", was sich nur künstlich auf Triumphgeheul deuten ließe) יִתְהַלָּלוּ und für מִנֹּאָץ (nach üblicher Deutung „[ist einer,] der sich verlästern lassen muß") מְנֹאָץ. — 6: streiche mit LXX und Vulg. das zweite לָכֵן. — 53, 7: die Worte ולא יפתח פיו sind, obschon bereits von den LXX gelesen, als irrtümliche Wiederholung der gleichen Worte im ersten Halbvers zu streichen. — 8: l. mit Oort für נגע למו nach LXX נֻגַּע לַמָּוֶת; MT nach üblicher Deutung: [daß] wegen der Übertretung meines Volkes ihm [dem Knechte Jahwes] Plage zu teil ward. — 9: die Übersetzung folgt der Konjektur Böttchers עֹשֵׂי רָע für עָשִׁיר, welches letztere um des Parallelismus willen unmöglich ist. An letzterem scheitert auch die scharfsinnige Deutung G. Hoffmanns (in dessen „Hiob", S. 19): „und bei den Reichen sein Höhengrab" (weil der Reiche die Höhe מָרוֹם zu seinem Grabe aushaut: Jes. 22, 16). Die Konjektur בָּמֹתָיו (seinen oder seine Grabhügel) wird wegen des Parallelismus mit קִבְרוֹ immer aufs neue versucht werden, ist aber leider weder aus dem Sprachgebrauche, noch aus den Versionen zu begründen. Der MT במתיו (was nur bedeuten könnte „bei seinen Todesarten") ist gleichfalls unmöglich; wir lesen mit den LXX

בְּמֹתוֹ. — 10: alle Versuche, הֶחֱלִי zu deuten (gesetzt auch, daß es s. v. a. הֶחֱלִיא sein sollte) sind vergeblich, mag man es nun mit חָפֵץ koordinieren oder dem דַּכְּאוֹ unterordnen (in letzterem Falle pflegt man dann auf allerlei Umwegen die Bedeutung „unheilbar" zu gewinnen; zu diesem Behufe wäre jedoch mindestens הַחֲלֵה zu lesen). — 54, 11: l. mit Wellhausen (deutsche Lit.-Ztg. 1890, Nr. 31), wie der Parallelismus fordert und die LXX wenigstens für נֹפֶךְ bestätigen: אָנֹכִי מ' בַּנֹּפֶךְ אֲבָנַיִךְ (MT: „ich will in Spießglanz deine Steine einlagern"). — 15: l. mit Oort עָלַיִךְ statt vor יִפּוֹל (nach üblicher Deutung: „der wird dir zufallen" oder „der wird im Kampfe wider dich fallen") hinter יָגוּר, welches Wort nicht ohne alle Näherbestimmung bleiben kann. — 55, 1: l. mit Oort, wie der Zusammenhang fordert, für כֶּסֶף, welches irrtümlich aus dem zweiten Halbvers eingedrungen ist, לֶחֶם. — 4: l. mit Oort, wie nach dem Parallelismus zu erwarten, לְעַמִּים. — 10: l. mit anderer Vokalisierung לַזֹּרֵעַ und לָאֹכֵל (ähnlich Oort: לַזֶּרַע und לָאֹכֶל); MT: Samen dem Säenden und Brot dem Essenden. Aber לָאֹכֵל ließe sich doch nur künstlich als Partic. fut. deuten, während Sinn und Sprachgebrauch beidemale für einen Infin. mit לְ spricht. — 56, 8: daß durch vorausgestelltes נְאֻם א' noch ein weiterer Gottesspruch nachgebracht sein sollte, ist höchst unwahrscheinlich; נאם א' wird, wie überall sonst bei den Propheten, als Zusatz zu dem vorhergehenden Spruch und demnach V. 8^b mit Oort als nachträgliche Zuthat zu betrachten sein, mag nun das Verbum von Haus aus אקבץ oder (so Oort) יְקַבֵּץ im Optativ gelautet haben. Sehr befremdlich erscheint weiter am Schlusse לְנִקְבָּצָיו als nähere Erklärung zu עָלָיו. Mit Recht erblickt Oort in diesem Schlußworte von V. 8 eine Verstümmelung des ursprünglichen Anfangs von V. 9. Dieser läßt durchaus ein mit אתיו parallelgehendes Verbum vermissen, also wohl הִקָּבְצוּ (Oort will für אתיו das Perf. אתו, also am Anfange lieber נִקְבְּצָה oder נִקְבְּצוּ lesen). Daß in 56, 9—57, 13^a eine Perikope vorliegt, die mitten aus einem ganz anderen Zusammenhang heraus (vergl. u. a. die abrupte Einführung des Volks in Gestalt des Suffixes an צֹפָיו) in den Deuterojesaja verpflanzt ist, wird jetzt fast allgemein zugestanden; ebenso, daß diese Perikope in der Hauptsache aus der vorexilischen Zeit stammen muß. Streitig ist dagegen, ob man mit Ewald (besonders wegen der Kinderopfer V. 5) an die Zeit Manasses (um 680), oder mit Dillmann u. a. an die Zeit kurz vor dem Exile zu denken hat. Nicht minder ist streitig, ob die Einschaltung (vielleicht verbunden mit einer leisen Überarbeitung) auf den (oder die) Verfasser von Jes. 40—66 oder auf eine noch spätere Hand zurückzuführen sei. — 11: l. mit Dillmann וְהֵם הָרֹעִים (MT: und das sind Hirten!). — 57, 2: ergänze mit Oort (nach LXX) קִבְרוֹ nach יָבוֹא. — 3: für וַתִּזְנֶה (d. h. wohl nach der Auffassung der Masora: „und [der] du [auch selbst] hurtest") ist schon um des Parallelismus willen entweder mit Delitzsch וְתִזְנֶה (Brut eines E. und [einer] welche hurt) oder wohl richtiger וְזֹנָה zu lesen. — 12: l. mit LXX Alex. und Syr., צִדְקָתִי (MT: „deine Gerechtigkeit — d. h. nach üblicher, aber sehr künstlicher Deutung: deine vermeintliche G. — will ich in ihrem wahren Lichte zeigen." In Wahrheit wird jedoch die Bundestreue Jahwes der Nichtsnutzigkeit der Götzen gegenübergestellt. — 13: statt des sonst nicht zu belegenden קִבּוּצַיִךְ (nach üblicher Deutung „deine Haufen von Götzen") l. mit Oort שִׁקּוּצַיִךְ (deine Scheusale) oder עֲצַבַּיִךְ (deine Götzenbilder). — 17: בעון בצעו deutet Dillm. „ob der Vergehung seiner Selbstsucht"; בֶּצַע heißt jedoch nie etwas anderes, als „Gewinn", insbesondere „ungerechter Gewinn". Der Text ist offenbar verderbt. Die LXX drücken בצעו durch *βραχύ τι* (eine kleine Weile) aus. In Ermangelung eines von בעון regierten Genetivs lesen wir mit Oort בְּעָוְלוֹ und lassen dahingestellt, was ursprünglich für בצעו gestanden haben mag. — Für וְאַכֵּהוּ l. dem Zusammenhang entsprechend וָאַכֵּהוּ und für ואקצף mit Oort וְקָצוֹף (wörtlich: und ich schlug ihn ein Verhüllen [des Angesichts] und Zürnen). — 58, 10: l. mit Oort לַחְמְךָ (MT nach üblicher Deutung: „dein Verlangen", das, was du für dich selbst begehrst und nun mit ihm teilst). Die Textverderbnis entstand durch Abirren auf das sogleich folgende נֶפֶשׁ. In den LXX ist in das ursprüngliche

τὸν ἄρτον σου nachträglich nach dem Hebräischen noch (vor σου) ἐκ ψυχῆς einkorrigiert. — 59, 13: l. הֹרוֹ (MT wahrscheinlich „lehrte man", als Inf. absol. Hiph. von יָרָה). — 18: streiche das zweite כְּעַל als irrtümliche Wiederholung des ersten; das überschüssige dritte Versglied, offenbar eine spätere Glosse, fehlt in den LXX. — 60, 19: l. mit Oort, wie der Parallelismus fordert, וְלַלַּיְלָה לְנֹגַהּ הַיָּ' (MT: noch wird zur Erleuchtung der Mond dir leuchten). — 61, 7: durch Einsetzung von יָרְשׁוּ oder לָקְחוּ für יָרֹנּוּ gewinnt Dillmann den Sinn: „dafür daß zwiefach war eure Schande und Schimpf sie empfangen (ererbt) hatten als ihren Teil" &c.; Oort liest תַּחַת בֹּשֶׁת וּכְלִמָּה יָרֹנּוּ und streicht לָכֵן, also: statt des Schimpfes und der Schmach werden sie jubeln, in ihrem Lande werden sie &c. — 8: l. בְּעַוְלָה (MT: „Raub am Brandopfer"). — 10: l. mit Bredenkamp u. a. יַעֲטֵנִי (Imperf. Hiph. von עטה); für יְכַהֵן l. mit Bredenkamp יָכִין; MT nach üblicher Deutung „der priesterlich macht [nach Weise eines Priesters formt] den Kopfschmuck". Aber כִּהֵן heißt nie etwas anderes, als „Priesterdienst verrichten". — 62, 5: l. mit de Lagarde כִּבְעֹל, ohne deshalb mit de Lagarde כִּי zu streichen; MT könnte nur bedeuten: „wenn (gesetzt, daß) ein Jüngling u. s. w." oder „denn ein Jüngling u. s. w.". Übrigens ist der Nachsatz befremdlich und höchstens durch die Annahme zu erklären (Dillmann), daß ein Wortspiel zwischen den beiden Bedeutungen von בָּעַל „sich vermählen" und „in Besitz nehmen" beabsichtigt ist. Der Parallismus läßt Jahwe als Subjekt des Nachsatzes erwarten und Beachtung verdient daher die Konjektur Oorts יִבְעָלֵךְ בֹּנֵךְ (nach Ps. 147, 2). Der Plural יִבְעָלוּךְ drang vielleicht erst ein, als ursprüngliches בֹּנֵךְ (vergl. עֹשַׂיִךְ 54, 5 als Bezeichnung Jahwes!) irrtümlich בָּנַיִךְ gelesen wurde. — 63, 1: l. mit Vulg. צֹעֵד; MT „sich beugend", d. i. nach unberechtigter Umdeutung: „mit stolz zurückgeworfenem Kopfe"); in V. 1ᵇ l. mit LXX צדקה (ohne בּ). — 3: l., wie das vorausgehende und nachfolgende Perf. sowie ויז fordert, ואדרכם, וארמסם und וַיֵּז; MT will offenbar: „und ich will sie niedertreten" u. s. w., um so die betreffenden Handlungen ausdrücklich als noch bevorstehend hinzustellen. Ebenso lies V. 5: ואביט und ואשתומם, V. 6: ואבוס, sodann mit vielen Handschriften und dem Targ. וָאֲשַׁבְּרֵם (MT: und ich will sie trunken machen &c.), endlich ואוריד. — 11: streiche mit LXX מֹשֶׁה als eine grammatisch unmögliche Glosse (MT denkt vielleicht יְמֵי nochmals vor 'מ wiederholt) und l. mit LXX und Targ. רֹעֵה; MT „samt den Hirten", wohl um außer Mose auch Aharons u. s. w. zu gedenken. — 18: l. mit LXX, wie schon der Parallelismus fordert, הַר־קדשך. — 64, 2: die zweite Vershälfte könnte nur, wie in der Übersetzung geschehen, als Aussage gefaßt werden. Offenbar liegt hier aber ein Schreiberversehen (irrtümliche Wiederholung der letzten vier Worte von Kap. 63) vor. — 4: die Übersetzung des offenbar verderbten Textes (wörtlich: über sie [zürntest du] ewiglich und wir werden gerettet werden) folgt dem Vorschlage Wellhausens (Deutsche Literaturzeitung 1890, Nr. 31), nach den LXX בְּמַעֲלֵנוּ וַנִּרְשָׁע zu lesen. Möglicherweise könnte der Vers mit diesen Lesarten auch bedeuten: du zürntest und wir sündigten [weiter], — über u. U. und wir frevelten [fort]. — 6: l. mit LXX Targ. Syr. וַתְּמַגְּנֵנוּ (MT allenfalls: „und ließest uns hinschmelzen in der Gewalt u. V."). — 65, 1: l. mit Oort לֹא־קָרָא (wenn nicht vielleicht richtiger mit LXX קֹרְאֵי; MT: das nicht nach meinem Namen benannt war). — 5: für אֵלֶּה ist vielleicht mit Oort עָלָה zu lesen („Rauch stieg auf in meiner Nase, lodert Feuer den ganzen Tag"). Oder ist עַל vor אֵלֶּה ausgefallen („ob solcher Dinge ist Rauch u. s. w.)? — 16: l. mit Dillmann beidemal אָמֵן (MT wohl „bei dem Gotte des Amen", d. h. dem Erfüller der Verheißungen). — 66, 5: l. mit Dillmann יִכָּבֵד (MT: möge Jahwe geehrt sein). — 17: dem MT gewinnt man einen Sinn ab durch die Deutung: sie weihen sich für abgöttischen Kultus in den Götzenhainen, indem sie den in der Mitte stehenden Götzenpriester nachahmen. Aber אחד ist offenbar nur irrtümliche Wiederholung von אחר und der Text überhaupt verderbt (die LXX bieten anstatt der drei Worte: „in der Vorhalle"); man erwartet im ersten Gliede des Halbverses irgend eine Bezeugung des Eifers für den Jahwedienst,

welcher dann im zweiten Gliede die Rüge abgöttischen Treibens folgt. — 18: יָדַעְתִּי ergänzen nach ומחשבותיהם: Targ. Syr. und viele Minuskeln der LXX; allerdings ist diese Ergänzung wohl nur geraten, um dem ohnedies unverständlichen Eingange des Verses einen Sinn abzugewinnen. Mit בָּאָה (nach dem MT Part. fem.) ist nichts anzufangen; liest man die Form (vornbetont) als Perf., so könnte dies doch nicht heißen: „es kommt herbei, steht bevor", wie man es hat deuten wollen. Oort vermutet וּבָאתִי „und ich will kommen, um" ꝛc. . . — 19: l. mit LXX פוּט (vergl. Ez. 27, 10. 30, 5); für שִׁמְעִי („die Kunde von mir") l. mit Oort nach den LXX שְׁמִי. — 21: l. mit Dillmann u. a. לַכֹּהֲנִים und streiche ללוים als eine Glosse, die entweder auf Nachahmung der im Deuter., Jer., Ez. häufigen Verbindung „Levitenpriester" beruht oder außer den eigentlichen Priestern auch die Leviten berücksichtigt sehen wollte (daher auch die LA „den Priestern und den Leviten" in den alten Übersetzungen und zahlreichen hebräischen Handschriften). Der MT nahm offenbar Anstoß an dem Gedanken, daß auch Heiden zu Priestern genommen werden sollten, und drückt daher aus: und ich will auch von ihnen [welche] nehmen [zum Dienst] für die Priester.

Der Prophet Jeremia.

1, 14: l. mit Houbigant u. a. nach LXX תִּפָּח; MT allenfalls: das (im Norden gleichsam gefesselt zurückgehaltene) Unheil wird losgelassen (eigentlich „geöffnet"), entfesselt werden; offenbar soll aber das Verbum eine direkte Erklärung des נָפוּחַ V. 13 sein. — 21: streiche den Art. vor גפן als grammatisch unmöglich. — **2**, 30: l. mit LXX לְקַחְתֶּם; MT „sie nahmen nicht Zucht an". — **3**, 7: l. mit Neumann וַתֵּרְאֶהָ; auch die LXX („und es sah ihre Treulosigkeit die treulose Juda") scheinen diese LA vorauszusetzen. — 8: l. mit dem Syrer, wie der Zusammenhang durchaus fordert, וַתֵּרֶא; MT „und ich sah". — 9: l. וַתַּחֲנֵף; das Qal ist immer intransitiv „entweiht sein". — 17: streiche mit LXX das zweite לירושלים als überflüssige Glosse (wenn nicht irrtümliche Wiederholung des ersten). — **4**, 4: l. mit LXX עָרְלַת statt des Plurals. — 19: l. אֲחוּלָה (MT: „ich will harren"); das irrtümliche Einbringen des Waw nach א nötigte weiter zu der Aussprache אוֹחִילָה. — 28: l. mit LXX, wie der Parallelismus fordert, זַמֹּתִי hinter נִחַמְתִּי. — **6**, 9: l. mit Graf u. a. יָד; der MT („deine Hand" mit unerträglichem Wechsel der Person) beruht, da wieder Kaph folgt, auf Dittographie. — 15: l. nach 8, 12 פְּקֻדָּתָם. — 21: l. mit dem Kethib יֹאבֵדוּ. — 27: die Punktation מִבְצָר beruht wohl nur auf der unmöglichen Deutung als „Bollwerk". Es muß irgend ein auf die Metallbearbeitung bezüglicher Ausdruck darin stecken. Ob מִבֶּצֶר „[daß du es] mehr als Roherz [prüfest]"? — 29: l. mit Graf, wie Sinn und Zusammenhang fordern, תַּמּם (MT: „war das Blei zu Ende"). — **7**, 15: streiche mit LXX das erste כָּל־ als irrtümliche Vorausnahme des zweiten. — 18: l. mit Kuenen u. a. לִמְלֶכֶת הַשּׁ׳; die LA des MT (nach üblicher Deutung das Feminin des aram. מֶלֶךְ „König", also gleichfalls „Königin") meint offenbar den Stat. constr. von מְלָאכָה (sonst מְלֶאכֶת geschrieben) und zwar im Sinne von צְבָא הַשּׁ׳ das Himmelsheer. — 24: l. בְּמֹעֲצוֹת (als Regens von לִבָּם) und streiche בשררות als erklärende Glosse zu במעצות. — 25: da einfaches יום nicht bedeuten kann „Tag für Tag", so ist es entweder (als Dittographie des vorhergehenden ים!) zu streichen oder יום יום zu lesen; letzterer Annahme folgt die Übersetzung. — **8**, 3: streiche mit LXX das zweite הנשארים als irrtümliche Wiederholung des ersten. V. 3ᵇ dürfte überhaupt ein späterer Zusatz sein. — 5: streiche ירושלים mit LXX als überflüssige Glosse. — 13: l. יְבַעֲרוּם (vergl. zu בִּעֵר „abweiden" Jes. 5, 5 u. a.). MT könnte nur bedeuten: „die über sie dahinschreiten sollen". — **9**, 2: l., wie der Sprachgebrauch fordert, וַיַּדְרְכוּ und ziehe שֶׁקֶר mit LXX zum zweiten Halbverse. — 6: ergänze mit LXX רָעַת nach מפני. — 21: die Worte דַּבֵּר bis יהוה sind dem Zusammenhange vollständig fremd und fehlen bei den LXX. — **10**, 11: der Vers, der sich

schon durch die Sprache als nachträgliche Randbemerkung irgend eines Lesers zu erkennen giebt, stört den Zusammenhang empfindlich. Das אֵלֶּה am Schlusse könnte den Kopf zu einer hebräischen (oder — in der Aussprache אֱלָהּ — einer aramäischen) Fortsetzung der Randbemerkung gebildet haben. — 19: l. חָלְיִי; auch mit dem Kethib חלי könnte möglicherweise die Aussprache חָלְיִ beabsichtigt sein. — 11, 2: l. וְדִבַּרְתָּם; die (nach dem Zusammenhang unmögliche) LA des MT „und redet" entstand durch das irrtümliche Eindringen des שִׁמְעוּ im Eingange des Verses. — 13: streiche mit LXX מזבחות לבשת als überflüssige Glosse. — 14: l. mit LXX wie V. 12 u. a. בְּעֵת רעתם; MT nach üblicher Deutung „wegen ihres Unheils". — 15: bei der in der Fußnote gegebenen Übersetzung ist הֲרָבִים statt הָרַבִּים, sodann יַעֲבִרוּ מֵעָלַיִךְ רָעָתֵךְ כִּי אָז ת' vorausgesetzt. Von כִּי אָז als ursprünglicher LA hat sich eine deutliche Spur in dem auffälligen רעתכי erhalten. Übrigens vergl. K. H. Graf z. d. St. — 19: l. mit Hitzig u. a. בְּלֵחוֹ (vergl. 5 Mos. 34, 7); MT nach üblicher Deutung „den Baum mit seiner Speise". — 14, 14: streiche mit Graf וְ vor אֱלִיל und verbinde קסם א' nach Analogie der beiden parallelen Ausdrücke zu einem Begriffe. — 18: l. mit den alten Übersetzungen לֹא für וְלֹא. — 15, 10: l. statt der Unform כלה מקללוני mit allen Neueren: כֻּלְּהֶם קִלְלוּנִי (vergl. Gesen. Gramm. § 61, 3). — 14: l. wie 17, 4 וְהַעֲבַדְתִּיךָ; MT: und ich will deine Feinde hinüberziehen lassen in ein Land u. s. w. — 16, 7: da פָּרַס allein nicht „Brot brechen" bedeuten kann, so muß man entweder mit LXX לֶחֶם anstatt לָהֶם lesen oder (so in der Übersetzung) לחם hinter להם (nach welchem es leicht ausfallen konnte) wieder herstellen. — 17, 1: l. mit der Vulg., wie der Zusammenhang fordert, מִזְבְּחוֹתֵיהֶם (MT: eurer Altäre). — 4: l. für וּבְךָ (nach üblicher Deutung „und zwar durch deine eigene Schuld") mit J. D. Michaelis ꝛc. יָדְךָ; zur Sache vergl. 5 Mos. 15, 2 ff. — 8: l. mit LXX יִרְא (MT: der nicht sehen [erleben] wird, daß H. kommt). — 18, 4: die Worte בַּחֹמֶר בְּיַד הי' sind offenbar eine irrtümlich aus V. 6 eingedrungene Glosse. Die von Baer in seinen Jeremiatext aufgenommene LA בַּחֹמֶר (so auch ed. Mantuana; ebenso zeugt für sie der Targum) wird allerdings ausdrücklich von der Masora gefordert, beruht aber wohl nur auf der Absicht, V. 4 und V. 6 zu differenzieren. Zu übersetzen wäre: „und mißriet das Gefäß, das er mit dem Thone machte, in der Hand des Töpfers". Die LXX drücken aus אשר הוא עשה בְּיָדָיו und dies dürfte der ursprüngliche Text sein. — 17: l. mit LXX אַרְאֵם; MT allenfalls: mit dem Rücken und nicht mit dem Angesicht werde ich sie ansehen ꝛc. — 19, 1: l. mit LXX nach חרש: וְלָקַחְתָּ מִזִּקְנֵי וג'. — 11: l. בַּתֹּפֶת nach Analogie von הַתֹּפֶת V. 13 und מֵהַתֹּפֶת V. 14. — 13: l. טְמֵאִים (ohne Artikel) als die noch einfachste Verbesserung des offenbar verderbten Textes; vielleicht stand ursprünglich הַתָּפְתָּה מ', vergl. Jes. 30, 33. Die LXX drücken מִטֻּמְאוֹתָם aus. — 21, 7: streiche mit LXX und der Parallele 41, 10 das mechanisch wiederholte וְאֶת־ nach הָעָם. — 12: l. mit dem Qerê מַעַלְלֵיכֶם. — 22, 14: l. mit J. D. Michaelis und fast allen Auslegern חַלּוֹנָיו סָפוּן; die irrige Herüberziehung des Waw zu dem Inf. absol. ספון hatte weiter die grammatisch unmögliche Aussprache von ספון als Part. pass. zur Folge. חלוני könnte nur heißen „meine Fenster"; man zwang ihm dadurch einen Sinn ab, daß man es für einen abnormen Dual oder Plural erklärte. — 26: l. mit LXX אֶרֶץ; der Artikel ist wohl aus 16, 13 eingedrungen. — 23, 18: l., wie der Parallelismus und die Analogie von V. 22 fordert, am Schlusse וַיַּשְׁמִעַ (MT: . . vernimmt und [es] hört). — 33: l. nach den LXX mit anderer Wortabteilung אַתֶּם הַמַּשָּׂא; MT allenfalls: „was die Beschwer sei". — 39: l. mit LXX Syr. Vulg. וְנָשִׂיתִי א' נָשֹׂא; MT nach üblicher Deutung „ich will euch versäumen (vernachlässigen)". — 24, 9: לרעה ist nach den LXX als erklärende Glosse zu לזועה zu streichen. — 25, 9: die Glosse וְאֶל־נ' וג' lasen die LXX noch nicht; als nachträglicher Einschub wird sie schon durch וְאֶל־ kenntlich, welches nur (über ולקחתי ꝛc. hinweg!) von שלח abhängen könnte. V. 9^{b}: l. mit LXX und 23, 40 וּלְחֶרְפַּת ע' (MT: und zu Trümmern für immer). — 10: für קול רֵחַיִם ist vielleicht mit LXX, dem Zusammenhange weit angemessener, רֵיחַ מֹר (Myrrhen-

duft) zu lesen. — 11: לְחָרְבָּה (von den LXX nicht ausgedrückt) wird schon durch das Fehlen des ו vor לְשַׁמָּה als Glosse erwiesen. Außerdem aber dürften die Verse 11ᵇ. 12. 13ᵇ (!) und 14, welche die mit V. 8 beginnende und mit V. 15 fortgesetzte Drohweissagung in der auffälligsten Weise unterbrechen, als spätere Zuthat zu betrachten sein. — 18: l. mit LXX וְאֶת שׂרִיה. — 26ᵃ: l. mit LXX הַמַּמְלְכוֹת ohne das grammatisch unmögliche und vor dem Relativsatz völlig überflüssige הָאָרֶץ. — 26ᵇ (den LXX noch unbekannt) giebt sich schon durch den sogenannten Atbasch * in שֵׁשַׁךְ, der offenbar aus dem sehr späten (nachexilischen) Kapitel 51, 41 stammt, als Zuthat zu erkennen. — 34: dem schon grammatisch (vollends in der von Baer aufgenommenen Form וּתְפוֹצוֹתִיכֶם!) höchst befremdlichen Worte vor ונפלתם ist höchstens durch die Wiederergänzung von יְמֵי vorher ein Sinn abzugewinnen. Offenbar ist es eine (den LXX noch unbekannte) Glosse auf Grund der Erwägung, daß nicht alle geschlachtet, sondern ein Teil von ihnen überallhin zerstreut wurde. — 38: l. mit LXX Targ. wie 46, 16. 50, 16 חֶרֶב הַיּוֹנָה; MT: „vor der Glut des gewaltthätigen" [nämlich „Schwertes", was aber niemand hier erraten könnte]; der Fehler entstand durch Abirren auf den Schluß des Verses. — **26**, 22: der ursprüngliche Text könnte gelautet haben: „da sandte Jojakim Elnathan, den Sohn Achbors, und Leute mit ihm nach Ägypten", während im jetzigen Texte ואנשים אתו und vollends das nochmalige [אֶל־!] מצרים überflüssig ist. Da jedoch die LXX nur אנשים מצרים lasen, so werden die Worte את־אלנתן bis zum zweiten מצרים als Glosse zu betrachten sein. — **27**, 1: l., wie V. 3 und 12, sowie 28, 1 fordern, צִדְקִיָּהוּ anstatt des (irrtümlich aus 26, 1 wiederholten) יְהוֹיָקִם. Die ursprüngliche Überschrift zu Kap. 27 hat sich vielleicht in 28, 1 (s. u. den Text der LXX) erhalten. — 7: V. 7 zerreißt sichtlich den Zusammenhang zwischen V. 6 und 8 und ist eine (den LXX noch unbekannte) Glosse; vergl. oben die Anm. zu 25, 11—14. — 8: der Relativsatz von אֲשֶׁר bis zum ersten בָּבֶל (den LXX noch unbekannt) ist offenbar eine erklärende Glosse zu dem bildlichen Ausdruck im nachfolgenden Relativsatz und hätte wenigstens hinter den letzteren gestellt werden sollen. Statt dessen ist jetzt der ursprüngliche Satz mit dem grammatisch höchst störenden וְאֵת an die Glosse angefügt. Für die nachträgliche Einschiebung des ersten Relativsatzes beweist auch יעבדו, welches von Haus aus nicht unmittelbar vor dem Sing. יִתֵּן stehen konnte. — 18: l., wie die Grammatik fordert, לְבִלְתִּי־יָבֹאוּ (Ausfall von Jod nach Jod). — **28**, 1: Entweder sind nur die drei ersten Worte ursprünglich (denn zu „in jenem Jahre" paßt nicht „im 4. Jahre"; בְּרֵאשִׁית &c. könnte aus 27, 1 [nach dem ursprünglichen Texte] wiederholt sein) oder es ist mit den LXX zu lesen: וַיְהִי בִּשְׁנַת הָרְבִיעִית לְצ׳ מֶלֶךְ י׳ בַּחֹדֶשׁ הַחֲמִישִׁי (בַּשָּׁנָה הַהִיא im Eingange müßte dann irrtümlich aus V. 17 eingedrungen sein; höchstens bliebe noch möglich, בשנה ההיא durch die Streichung von בשנה הרבעית zu halten). — 13: l. mit LXX וְעָשִׂיתִי (MT: und du sollst … machen). — 14: die Schlußworte von ועבדהו an, eine aus 27, 6 geflossene Zuthat, fehlen bei den LXX. — **29**, 1: יֶתֶר wird durch den Zusammenhang ausgeschlossen und fehlt bei den LXX. — 8: l. statt der (durch Dittographie des Mem entstandenen) abnormen Form des Part. Hiph. (nach üblicher Deutung „die ihr träumen macht"): חֹלְמִים. — 23ᵃ: das auffällig nachhinkende שֶׁקֶר, offenbar verdeutlichende Glosse zu דָּבָר, fehlt bei den LXX. — 23ᵇ: l. mit J. D. Michaelis u. a. וְאָנֹכִי הוּא יֹדֵעַ (הו vielleicht nur orthographische Licenz für הוא); die LA des MT הַיּוֹדֵעַ, an sich unwahrscheinlich, ist durch das nachfolgende וָעֵד (ohne Artikel) ausgeschlossen. — 25 f.: wie נְתָנְךָ &c. in V. 26 und 27 zeigt und die LXX bestätigen, ist die Adresse erst nachträglich durch Beifügung des ganzen Volkes und sämtlicher Priester erweitert, und demgemäß פָּקִיד V. 26 (obwohl allein zu נְתָנְךָ &c. stimmend!) in פְּקִדִים verwandelt. — **30**, 13: לְמָזוֹר ist gegen die Accente zum 2. Halbvers zu ziehen. — **31**, 9: אוֹבִילֵם ist gegen

---

* Eine Geheimschrift, bei der man den ersten Konsonanten des Alphabets mit dem letzten, den zweiten mit dem vorletzten u. s. w. vertauschte, also א mit ת, ב mit ש &c.

die Accente zum folgenden gezogen. — 40: streiche den Artikel vor עֵמֶק, da die sprachlich allenfalls mögliche Fassung des MT = „das ganze Thal, die Äser und die Asche" sachlich unmöglich ist. — 32, 8: da Jeremia selbst aus Anathot stammte, so ist אשר בארץ ב' allzu handgreifliche Glosse. Die LXX stellen wenigstens um („meinen Acker, den im Lande B., den in Anathot"), bestätigen aber dadurch nur die nachträgliche Einschiebung von א' בארץ ב'. — 9: אשר בענתות (von den LXX nicht ausgedrückt), völlig überflüssige und noch dazu an die falsche Stelle geratene Glosse. — 11: Wenn „das Gebot und die Satzungen wirklich zum ursprünglichen Texte gehören (die LXX drücken beide Worte nicht aus), so müßten darin Kunstwörter der Gerichtssprache vorliegen, auf deren nähere Erklärung wir zu verzichten hätten. Dasselbe gilt von der Unterscheidung des „versiegelten und des offenen Kaufbriefs" hier u. V. 14. Da aber in dem Hauptberichte V. 10 nur von einem einfachen, vor Zeugen versiegelten Kaufbriefe die Rede ist *, so liegt die Vermutung nahe, daß jene Unterscheidung erst nachträglich in den Text hineingebracht worden ist, weil man das plurale tantum סְפָרִים V. 14, das auch 1 Kön. 21, 8 und ganz sicher Jes. 37, 14 einen (zusammengefalteten) Brief bezeichnet, mißverstand und sich nach einem zweiten Briefe umsah; neben dem „versiegelten" wurde nun noch ein „offener" angenommen und diese Unterscheidung aus V. 14 auch in V. 11 zurückgetragen (doch wird auch hier ואת הגלוי zwar von LXX Sin. und Alex. [durch *καὶ τὸ ἀνεγνωσμένον*!], aber nicht vom Vatic. ausgedrückt). — 12: da דֹּדִי unmöglich ohne weiteres für בֶּן־דֹּדִי stehen kann, so ist letzteres (nach V. 6. 8. 9) herzustellen. — 14: das erste וְאֵת (nach üblicher Deutung „und zwar ebenso den versiegelten" u. s. w.) dürfte einfach als Schreibfehler zu streichen sein; dagegen muß nach dem zweiten סֵפֶר nochmals הַמִּקְנָה gestanden haben, da סֵפֶר ohnedies den Artikel haben müßte. Übrigens aber wird nach dem zu V. 11 Bemerkten alles zwischen האלה und ונתתם Stehende als nachträgliche Zuthat zu streichen sein. Wenn dagegen Stade a. a. O. S. 178 את הספ' האלה mit LXX streicht und durch die LA את ספר המקנה הזה את החתום ואת הגלוי einen glatten Text herstellt, so bleibt doch nach wie vor die Schwierigkeit, daß die plötzliche Unterscheidung zweier Kaufbriefe unbegreiflich ist. — 35: l. לַמֹּלֶךְ und vergl. die textkritische Anm. zu 11, 7. — 33, 2: für עֹשָׂהּ lies mit LXX עֹשֵׂה אֶרֶץ (wie 10, 12 u. a.) „der die Erde schafft", wodurch namentlich auch להכינה erst verständlich wird. — 4 f.: die einfachste Verbesserung des sichtlich verderbten Textes dürfte sein, בְּבֹאִי (Ausfall eines Beth zwischen zwei anderen) für באים zu lesen; also: „als ich erschien, um [in Gemeinschaft] mit den Chaldäern zu streiten" 2c. — 9: streiche mit LXX שֵׁם und l. לְשָׂשׂוֹן. — 20: da יומם sonst überall Adverb, so wird es hier wie V. 25 als Schreibfehler (veranlaßt durch das überaus häufige Vorkommen der Formel י' ולילה „bei Tage und bei Nacht") für יום zu betrachten sein. — 25: s. die Anm. zu V. 20. — 34, 5: l. וְכַמִּשְׂרְפוֹת; auch MT könnte nur bedeuten: „in der Weise der deinen Vätern gewidmeten Verbrennungen". — 12: מאת יהוה nach den LXX als Schreiberversehen zu streichen. — 36, 17: streiche mit LXX מִפִּיו; erst dadurch erhält das מפיו in V. 18 seine volle Bedeutung. — 18: בַּדְּיוֹ wird von den LXX nicht ausgedrückt und erscheint in der That als ein müßiger Zusatz; es ist wohl (absichtliche oder zufällige) Änderung für ein zweites nachdrückliches מִפִּיו. — 20: da חצרה hier nicht bedeuten kann „in den Vorhof", so muß es entweder noch eine andere Bedeutung haben (ins Vorzimmer?) oder es ist nach 1 Kön. 1, 15 הַחַדְרָה zu lesen. — 28: die Worte הראשנים und הראשנה sind offenbar überflüssig und fehlen bei den LXX. — 37, 16: MT könnte nur bedeuten „denn gekommen war Jeremia" 2c.; l. mit LXX וַיָּבֹא. — 38, 10: l. mit Hitzig u. a., wie Sachlage und Grammatik (אנשים weist auf eine Zahl unter 10!) fordern,

* Die Deutung Hitzigs (im Kommentar z. d. St.) und nach ihm Stades (ZAW 1885, S. 176 ff.) von den beiden Teilen eines und desselben Kaufbriefs scheint uns durch den Wortlaut von V. 14 schlechthin ausgeschlossen.

שְׁלֹשֶׁת. — 23: l. mit LXX Targ. Syr. תִּשָּׂרֵף; MT soll wohl ausdrücken: du wirst verschulden, daß diese Stadt niedergebrannt wird. — 39, 4: וַיֵּצֵא ist offenbar Schreibfehler und dafür mit Jer. 52, 7 וַיֵּלְכוּ (die Parallele 2 Kön. 25, 4 hat וַיֵּלֶךְ) zu lesen. — 40, 8: wie 2 Kön. 25, 23 ist auch bei Jeremia (40, 13. 15. 41, 11. 42, 8 u. a.) immer nur von „Johanan, Sohn Kareahs" die Rede. Somit ist ויונתן für ויוחנן verschrieben, aber trotzdem im Texte gelassen worden. — 41, 1: ורבי המ׳, schon durch die Art der Anknüpfung (anstatt וּמֵרַבֵּי ה׳) als Zuthat verdächtig, fehlt bei den LXX. — 2: die Zusätze בן־א׳ בן־ש׳ בח׳ und das nach וַיַּכּוּ syntaktisch unmögliche וימת אתו fehlen bei den LXX. — 3: die offenbaren Glossen אֶת־ג׳ und את אנשי bis zum Schlusse fehlen bei den LXX. — 7: die Worte ישמעאל בן־נ׳ und der Schluß von הוא an, beides wieder offenbare Glossen, fehlen bei den LXX. — 9: l. mit LXX statt des sinnlosen „durch die Hand Gedaljas" בּוֹר הַגָּדוֹל. — 16ᵃ: l. mit Hitzig u. a. nach V. 14 אֲשֶׁר שָׁבָה ישמעאל; der Schreibfehler הֵשִׁיב zog die irrige Beifügung des מֵאֵת nach sich, obschon dazu מן־המצפה nicht stimmt. — 16ᵇ: אנשי המ׳ ohne Zweifel urspr. Glosse zu dem fälschlich גִּבֹּרִים gelesenen גברים. — 42, 1: l. mit LXX und 43, 2 וַעֲזַרְיָה. — 43, 2: verbinde nach 50, 29 אל־רמ׳ gegen die Accente eng mit הַזֵּדִים und streiche das überaus störende אמרים als explizierende Glosse. — 9: die LXX bieten für בַּמֶּלֶט בַּמּ׳ nur *ἐν προθύροις;* darnach scheint eines der beiden hebräischen Worte eine erklärende Glosse zum anderen zu sein. Die Übersetzung der LXX setzt wohl die LA בְּאוּלָם voraus; sollte daraus במלבן verschrieben sein? — 12: die LXX übersetzen den Schluß: „und er wird Ägypten lausen, wie der Hirt seinen Mantel lauſt". Das ist nicht erfunden, und יעטה und ועטה somit Anstandskorrektur für ein anderes Verb. — 44, 3: die offenbaren Glossen לעבד (vergl. V. 8), sowie המה bis zum Schlusse, fehlen bei den LXX. — 8: l. mit LXX לְהַכְרִיתְכֶם; der (wegen des fehlenden Objekts) unmögliche MT beruht auf irrtümlicher Wiederholung aus V. 7. — 9: l. mit LXX שָׂרֵיכֶם und vergl. V. 17. 21; die LA des MT „seine Weiber" könnte höchstens auf die Weiber Judas gehen, falls nicht für מלכי׳ die LA מַלְכֵי׳ vorausgesetzt ist. — 17—19: vergl. die textkritische Anm. zu 7, 18. — 21: l., wie das nachfolgende ותעלה fordert, אוֹתָהּ. — 25ᵃ: l. statt des sinnlosen „ihr und eure Weiber" (welche LA, abgesehen von dem Rückblick auf V. 19, vor allem wohl dadurch entstand, daß man אתם durchaus als masc. fassen zu müssen glaubte, trotz des sogleich folgenden פיכם für פִּיכֶן) אַתֶּם הַנָּשִׁים (für אַתֵּן הנ׳). — 25ᵇ: vergl. oben zu V. 17 ff. — 45, 4: die syntaktisch unerklärlichen Worte ואת־כל הא׳ היא fehlen bei den LXX und sind wohl eine Glosse im Hinblick auf die Kap. 46 ff. angeschlossenen Weissagungen gegen die Heidenvölker. — 46, 9: streiche das zweite תפשׂי als irrtümliche Wiederholung des ersten. — 17: l. mit LXX etc. שֵׁם für שָׁם. — 20: l. mit LXX etc. בָּהּ für das zweite בָּא. — 25: die Worte ועל־פ׳ bis מלכיה fehlen bei den LXX; beweisend für ihre nachträgliche Einschiebung ist die Wiederholung des ועל־פ׳ als der ursprünglichen Fortsetzung. Weiter aber fehlt bei den LXX auch V. 26; mindestens die erste Hälfte desselben dürfte erst nachträglich (aus 22, 25) beigefügt sein. — 47, 5: l. statt des befremdlichen עִמְקָם (ihrer Ebene?) mit LXX עֲנָקִים. — 7: l. mit LXX, wie der Zusammenhang fordert, תִּשְׁקֹט; der MT wiederholt irrtümlich תשקטי aus 7ᵃ. — 48, 4: l. mit LXX צֹעֲרָה und vergl. Jes. 15, 5; der MT meint wohl: [ihr,] seine Kleinen! — 5ᵃ: l. mit Jes. 15, 5 יַעֲלֶה־בּוֹ; das sinnlose בְּבִי des MT entstand wohl aus dem Verlesen von בו כי. — 5ᵇ: צָרֵי, von welchem sich weder bei den LXX, noch Jes. 15, 5 eine Spur findet, wird als Schreibfehler zu streichen sein. — 8: l. mit LXX כַּאֲשֶׁר. — 15: l. mit J. D. Michaelis u. a. (nach V. 18) שֹׁדֵד; MT nach üblicher, aber schwerlich haltbarer Deutung: „verwüstet wird Moab und seine Städte gehen in Rauch auf." — 30: verbinde ולא כן nach Jes. 16, 6 gegen die Accente mit בדיו. — 32ᵃ: l. mit Jes. 16, 8 גֶּפֶן statt des grammatisch unmöglichen הַגּ׳. — 32ᵇ: streiche mit Jes. 16, 8 das zweite יָם als irrige Wiederholung des ersten; Jaeser lag weit nordöstlich vom toten Meere. — 33: l. für הֵידָד (entstanden durch Abirren auf das folgende Wort)

nach Jes. 16, 10 הֵידָד. — 44: l. mit LXX אֵלֶּה (MT: „über sie, über Moab". Möglich wäre auch, daß אל־מואב Glosse zu אליה und שְׁנַת פְּק' Objekt zu אָבִיא wäre; vergl. jedoch 11, 23. 23, 12). — 45: l. mit J. D. Michaelis מִבֵּית; die Originalstelle 4 Mos. 21, 28 bietet מִקִּרְיַת ס' „aus Sichons Stadt". — 49, 1: l. mit LXX etc. מִלְכֹּם; MT: „ihr König", vielleicht absichtliche Verhüllung des Götzennamens. — 3: l. mit Graf עָר als Breviloquenz für עָר בְּנֵי עַמּוֹן (vergl. Jes. 15, 1), wofür auch der Parallelismus von רַבָּה spricht; möglich wäre auch, daß עי aus עִיר verstümmelt wäre. Der MT soll wohl bedeuten: „daß sie zu einem Trümmerhaufen verwüstet worden ist"; aber עַי kommt sonst nur als Eigenname der westjordanischen Stadt Ai vor. Die Übersetzung „daß Ai verwüstet worden ist" beruht auf der völlig unbewiesenen Annahme eines ammonitischen Ai. — 8 und V. 30: l., wie der Zusammenhang fordert, הַעְמִיקוּ; die LA des MT könnte nur als Perfekt gefaßt werden. — 10: l. mit Ewald u. a. נֶחְבֹּה (vergl. dieselbe Konstruktion V. 23); der MT meint wahrscheinlich: „und falls er sich versteckt, richtet er nichts aus". — 23: l. mit Graf nach der verwandten Stelle Jes. 57, 20 כַּיָּם und für דאגה („im Meere ist Bangigkeit"?) entweder דָּאֲגָה (parallel mit בּוֹשָׁה) oder דָּאָגוּ. — 30: s. o. zu V. 8. — 50, 5: l. mit LXX בָּאוּ statt des Imperativs; damit fällt die höchst fragliche Fassung des נִלְווּ als Imperativ anstatt als Perfekt von selbst hinweg. — 9: l. mit LXX und einer Anzahl hebräischer Handschriften מַשְׁכִּיל (so auch ed. Mant.); die gleichfalls gut bezeugte LA מַשְׂכִּיל soll bedeuten „wie die eines verwaist machenden Helden". Doch wäre dann eher מְשַׁכֵּל zu erwarten, denn das Partic. Hiph. bedeutet Hosea 9, 14 vielmehr „kinderlos". — 38: ohne Zweifel ist wie fünfmal vorher חֶרֶב zu lesen und חֹרֶב (Trocknis) nur eine künstliche Variante in der Erwägung, daß das Schwert nicht das Vertrocknen der Gewässer bewirken könne. — 51, 2: l. mit J. D. Michaelis u. a., wie das Wortspiel fordert, זֹרִים (MT: „Fremde", allenfalls im Sinne von „Barbaren"). — 3: l. mit Targ. Syr. Vulg. beide Male אַל für אֶל; der MT bezweckt wohl: „gegen [den, welcher den Bogen] spannt, spannt man den Bogen und gegen [den, welcher] sich u. s. w. Bei dieser Fassung müßte jedoch mindestens das vom Kethib dargebotene zweite ידרך auch punktiert sein. — 7: streiche mit LXX das überflüssige zweite גוים. — 34: l. entsprechend den vorangehenden Pluralsuffixen, die erst von der Masora in Singulare verwandelt sind, מֵעֲדָנֵינוּ, und verbinde dies gegen die Accente mit dem folgenden Worte; l. dieses הֱדִיחָנוּ, da הֱדִיחַ' (als Hiph. von דּוּחַ) nur bedeuten könnte: „er hat uns abgewaschen". MT: er hat seinen Bauch gefüllt von meiner Wonne. — 43: streiche mit LXX das irrtümlich wiederholte zweite אֶרֶץ (בָּהֵן greift auf עָרֶיהָ zurück). — 58a: l. mit den LXX חוֹמַת statt des grammatisch unmöglichen Plurals. — 58b: l. nach der Parallele Hab. 2, 13 וְיִעָפוּ; das grammatisch höchst befremdliche Perf. cons. ויעפו entstand durch Verschreibung des ersten Jod in Waw. — 59: l. mit LXX מֵאֵת (MT: „mit Zedekia"). — 52, 7: ergänze nach הָעִיר, wie der Zusammenhang und die Parallele 39, 4 fordert, וְהַמֶּלֶךְ und vergl. die textkritische Anm. zu 2 Kön. 25, 4. — 12a: l. nach 1 Kön. 6, 1 לַמֶּלֶךְ; wäre לַמֶּלֶךְ ursprünglich, so müßte מֶלֶךְ בָּבֶל als Glosse gestrichen werden. — 12b: l. mit LXX עֹמֵד; das Perf. des MT ließe sich höchstens als Relativsatz („der vor dem Könige von B. gestanden hatte") begreifen. Die Parallele 2 Kön. 25, 8 liest einfach עֶבֶד מ' ב'. — 15a: streiche mit LXX im Eingange מדלות הע'; der Schreiber irrte vom Schlusse des 14. V. auf den gleichlautenden des 15. V. ab und wollte mit V. 16 fortfahren. — 15b: האמון dürfte so wenig ursprünglicher Text sein, wie ההמון in der Parallele 2 Kön. 25, 11. Wahrscheinlich stand ursprünglich עַם הָאָרֶץ, so daß die (mit eingeschlossene) Landbevölkerung von der Stadtbevölkerung unterschieden wurde. — Am Schlusse ist nach 39, 9 בָּבֶל zu ergänzen. — 20: die nach 2 Kön. 16, 17 bereits von Ahas ausgelieferten Rinder sind irrtümlich aus 1 Kön. 7, 44 nachgetragen, nur daß irgendwann הַיָּם nach תַּחַת aus dem Texte verschwand und dieser so völlig sinnlos wurde. Ebenso ist כל הכלים הא' gegen die grammatische Möglichkeit aus 2 Kön. 25, 16 (wo es nach לנחשת guten Sinn

hat) am Schlusse nachgetragen. — 22^a: streiche האחת als irrtümliche Nachahmung von קומת העמוד האחד in V. 21. — 22^b: וְרמונים ist wohl irrtümliche Wiederholung aus 22^a. Oder sollte die Aussage analog V. 21 durch והרמונים als sogen. casus pendens („und was die Granatäpfel betrifft") eingeleitet werden? — 31: l. statt des nichtssagenden „im Jahre seines Königtums" mit 2 Kön. 25, 27 בִּשְׁנַת מָלְכוֹ. — 34: streiche mit LXX כל ימי חייו als (nach עד יום מותו völlig überflüssige) Wiederholung des Schlusses von V. 33.

Der Prophet Hesekiel.

1, 4: מתוך האש ist mit Cornill* als nachträglich in den Text eingedrungene Randglosse (zur Erklärung von מִתּוֹכָהּ) zu streichen. — 10: ergänze mit Corn. nach אָדָם: מִקֶּדֶם. — 11: l. mit Wellhausen (bei Smend, der Prophet Ezechiel. Leipzig 1880, S. 10; vergl. S. IX des Vorworts) לִפְנִימָה; MT: und ihre Gesichter und ihre Flügel waren u. s. w. — 13: l. mit Corn. nach LXX וּבֵינוֹת (MT sinnlos: und die Gestalt der T.) und vergl. 10, 7; sodann l. mit Corn. nach LXX כְּמַרְאֵה לַפִּידִים מִתְהַלְּכוֹת בֵּין הח׳; MT sinnlos: wie das Aussehen der Fackeln; die [?] war hin und her fahrend u. s. w. — 14: der Vers fehlt ursprünglich bei den LXX und ist mit Corn. u. a. als irrtümliche Glosse zu V. 13 zu streichen. Übrigens ist הַבָּזָק ohne Zweifel verschrieben für הַבָּרָק. — 15: הַחַיּוֹת nach den LXX als Glosse zu streichen; am Schlusse von V. 15 und am Anfange von V. 16 l. mit Corn. nach den LXX לְאַרְבַּעְתָּן וּמַרְאֵה; MT („nach seinen vier Gesichtern") giebt keinen Sinn. — 16: wie die LXX zeigen ist ומעשיהם in 16^a und ומראיהם in 16^b je aus der anderen Vershälfte eingetragen. — 17: das erste בְּלֶכְתָּן (von den LXX nicht ausgedrückt) ist offenbar irrtümlich aus 17^b eingedrungen. — 18: mindestens ויראה להם muß auf Textverderbnis beruhen, während sich der Eingang allenfalls erklären läßt, wie in der Note geschehen ist. Corn. liest: וְגַבּוֹת לָהֶם, dann nach den LXX וָאֵרֶא לָהֶם „und ich sah auf sie". — 20: שמה הר׳ לל׳ ist mit LXX als irrige Wiederholung der gleichen Worte vorher (denn für שָׁם ist dort offenbar wie V. 12 שמה zu lesen; Ausfall des ה vor nachfolgendem ה!) zu streichen. — 22: l. mit LXX כִּרְקִיעַ; so auch Corn., indem er רקיע von Ezechiel noch in der allgemeinen Bedeutung „(feste) Fläche" gebraucht denkt. Falls jedoch damals רָקִיעַ schon als Bezeichnung der Himmelsveste geläufig war, wäre כָּרָקִיעַ zu lesen; das höchst befremdliche הַנּוֹרָא wird mit LXX als spätere Zuthat zu streichen sein. — 23: l. mit Corn. nach V. 11 פְּרֻדוֹת (oder mit Hitzig כְּנוּיוֹת, da die LXX dasselbe Wort haben, wie gleich zuvor für כנפי; ebenso geben sie freilich auch פרדות wieder); MT: „gerade", was unmöglich „gerade ausgestreckt" bedeuten kann. Die Worte vom ersten bis zum zweiten להנה sind mit LXX zu streichen. Zunächst wurde ולאיש (denn so wird mit Corn. für לְאִישׁ zu lesen sein) bis מְכַסּוֹת irrtümlich wiederholt und letzterem להנה beigefügt; letzteres ist dann „aus dem falschen Zusatz, woselbst es notwendig, auch in den echten Text eingedrungen" (Corn.). — 24: die in Glossenschrift gegebenen Wörter fehlen in LXX und sind offenbar spätere Zuthaten; für תְּרַפֶּינָה l. mit Corn. nach LXX תְּרַפֶּינָה. — 25: der ganze Vers ist außer וַיְהִי (für welches Corn. nach den LXX וְהִנֵּה liest) ein Geröll aus irrigen Wiederholungen: קול aus 24^a, מֵעַל bis ראשם aus 26^a, der Schluß aus 24^b. — 27: die Worte כמראה bis סביב fehlen bei den LXX; sie scheinen irrtümlich aus dem Schlusse des Verses eingedrungen zu sein, nur daß וְנֹגַהּ לוֹ nachträglich in בֵּית לָהּ verändert oder verschrieben wurde. — 2, 3: l. mit Corn. nach LXX אֶל־בֵּית und streiche gleichfalls mit LXX das schon grammatisch unmögliche גוים als dogmatische Korrektur des Textes zur Beseitigung des Verwerfungsurteils über Israel. Ebenso fehlt das syntaktisch ungefüge פָּשְׁעוּ בִי bei den LXX. — 4: der syntaktisch wiederum ganz ungefüge erste Halbvers

* C. H. Cornill, Das Buch des Propheten Ezechiel. Leipzig 1886.

fehlt bei den LXX. — 9: l. mit Corn. nach LXX וּבָהּ; jedenfalls ist בּו nach שלוחה grammatisch unmöglich. — 3, 1: die mit dem Nachfolgenden kaum vereinbaren Worte את א' ת' אכול fehlen bei den LXX. — 2: streiche mit Corn. הזּ׳ ת׳ als irrige Wiederholung aus V. 1. — 5: streiche mit Corn. nach LXX וכבדי לשון als Eintrag aus 2 Mos. 4, 10; ebenso V. 6 ע' ש' וכ' ל' als Wiederholung aus dem Vorhergehenden. — 12: l. mit Luzzatto, Hitzig u. a. für בָּרוּךְ „gepriesen sei“, nach welchem ממקומו schlechthin sinnlos, בְּרוּם. — 15: der sichtlich verderbte Text wird mit Corn. einfach so herzustellen sein, daß man היושבים (nach Corn. auch אל נהר כבר) streicht und für ואשר (וָאֵשֵׁב des MT ist offenbarer Notbehelf) אשר liest, also: „nach Tel Abib an den Fluß Kebar, woselbst sie wohnten.“ — 21: das zweite צַדִּיק ist entweder zu streichen oder (wie in der Übersetzung geschehen) nach הוּא zu lesen; vergl. 18ᵇ הוּא רָשָׁע. Übrigens erinnert Corn. nicht ohne Grund, daß der Inhalt von V. 21 sehr befremdlich sei, da man vor „du aber hast deine Seele errettet“ erwarten müsse: wenn der Gerechte trotz deiner Warnung sündigt, so muß er sterben! Corn. ändert demgemäß den Text ab. — 4, 4: l. mit Wellhausen (bei Smend, Ezechiel S. 29) עָלֶיךָ. Das עָלָיו des MT könnte nur auf die „linke Seite“ gehen; aber wenn der Prophet auf dieser liegt, kann er nicht die Schuld Israels auf sie legen. Übrigens wird mit Wellhausen auch וְשַׂמְתִּי für וְשַׂמְתָּ zu lesen sein (Cornill nach V. 5ᵇ וְנָשָׂאתָ unter Streichung des עליו). — 6: שֵׁנִית, welches höchstens nach ושכבת am Platze wäre, wird nach den LXX als Glosse zu streichen sein. — 7: da die hier gebotenen Handlungen für den Propheten, wenn er fest gebunden daliegt (vergl. V. 8!), kaum (oder doch höchstens nach einer Seite!) ausführbar sind, so wird der Vers mit Cornill als ein Einschub zu betrachten sein, durch welchen eine Beziehung der symbolischen Handlung in V. 4 ff. zu denen in V. 1 ff. hergestellt werden sollte. — 9: streiche שלש־מ' ות' י' mit Corn. als Glosse, bei welcher nur V. 5, nicht auch, wie unbedingt zu erwarten wäre, V. 6 berücksichtigt ist. Die LXX drücken „190 Tage“ aus. — 10: streiche mit Corn. nach den LXX אֲשֶׁר u. verbinde במשקול mit תֹּאכְלֶנּוּ (wofür Corn. תאכל lesen will). — 5, 4: die Worte ממנו תצא אש werden auch von den LXX ausgedrückt, darnach aber lesen sie וְאָמַרְתָּ אֶל־כָּל־בֵּית י', welchen offenbar ursprünglichen Text Cornill mit Recht aufgenommen hat. Der jetzige Text entstand wahrscheinlich so, daß man ואמרת ausließ, dann aber (mit nochmaliger Wiederholung des אל־כל u. s. w.) nachtrug. Das erste אל־כל u. s. w., das nun in der Luft schwebte, wurde durch Voransetzung des מנ' תצא אש ergänzt. — 7: l. mit Corn., wie V. 6 (וַתֶּמֶר) fordert, הַמְרוֹתְכֶם; MT: „wegen eures Tobens“. — 11: אֶגְרַע ist offenbar verschrieben, da גרע eines erklärenden Beisatzes nicht entbehren kann; Corn. vermutet אֶתְגָּרֶה und übersetzt dies „ich will dreinfahren“; der Übersetzer vermutet אֶגַּע „ich will [drein]schlagen“. — 15: l. mit Corn. nach LXX וְהָיִית (MT: und es wird vorhanden sein ꝛc.). Übrigens ist der Text auch weiterhin schwerlich richtig überliefert und jedenfalls (so besonders am Schlusse) durch Zuthaten überfüllt. — 6, 6: ויאשמו („und sich verschulden“) offenbar verschrieben aus יֵשַׁמּוּ. — 8ᵃ: MT „und ich will übriglassen“, im Zusammenhange des Verses unmöglich; Corn. vermutet והיה als urspr. LA. — In 8ᵇ l., wie die Gramm. fordert, בְּהִזָּרוֹתְכֶם. — 9: für das grammatisch und inhaltlich völlig unmögliche נִשְׁבַּרְתִּי („ich bin gebrochen worden“!) l. שָׁבַרְתִּי; der Schreiber setzte irrtümlich nochmals zu נִשְׁבּוּ an. — 11: streiche mit LXX das grammatisch unmögliche רָעוֹת; außerdem wäre höchstens möglich, תּוֹעֲבוֹת zu lesen und בֵּית im Sinne von בְּבֵית zu fassen. — 14: l. m. J. D. Michaelis u. a. מִמִּדְבַּר רִבְלָתָה, d. h. von der Steppe im Süden Judas bis nach Ribla am Orontes, im äußersten Norden von Palästina; MT könnte nur bedeuten „von der Steppe von Dibla (?) an“. — 7, 2: l. mit LXX (wie 11, 5 u. a.) אֱמֹר vor כֹּה; sodann mit Corn., gleichfalls nach LXX, קֵץ בָּא בא הק' (wie V. 6; MT allenfalls: ein Ende [ist] u. s. w. — 23: streiche mit Corn. משפט als den Parallelismus störend und von den LXX nicht ausgedrückt; der Sinn des MT ist wohl „voll von blutgierigen Rechtssprechung“. — 24: l. mit Smend u. a. nach den LXX עֻזָּם (MT: die Pracht der Starken).

— 8, 2: l. mit LXX אִישׁ (MT: „wie Feuer") und streiche mit Corn. nach den LXX das aus 1, 27 eingedrungene מראה vor מתניו. — 3: l. הַפְּנִימִי, zumal שַׁעַר sogleich darauf (הפונה) als masc. konstruiert ist; MT meint wahrscheinlich: des Thores zum inneren [Vorhof]. — 11: streiche mit Corn. nach LXX עֹמֵד nach שפן und l. עֹמֵד für עמדים; MT scheint auszudrücken: 70 Männer u. s. w. samt dem in ihrer Mitte stehenden J. standen vor ihnen, sc. den in die Wand eingegrabenen Bildern. — 12: da Ezechiel nur gesehen hat, was die Männer an einem bestimmten Ort im Tempel treiben, so wird איש בח' מ' mit Hitzig und Corn. als späterer Zusatz zu streichen sein. — 16: l. מִשְׁתַּחֲוִים. — 18: der zweite Halbvers fehlt bei den LXX; offenbar liegt ihm eine Dittographie der ersten vier Worte von 9, 1 zu Grunde, die nachträglich zu dem jetzigen Text abgeändert (וקראו) und ergänzt wurde. — 9, 1: die zweite Vershälfte ist mit Corn. als ursprüngliche Glosse (oder Variante) zu ואיש כ' מפצו ב' in V. 2 zu streichen. — 7: l. mit Corn. nach LXX הַחוּצוֹת (MT: die Vorhöfe). — 8: die grammatisch (vergl. Gesen.-K. Grammatik § 64, Anm. 4) und sachlich befremdlichen Worte ונאשאר אני sind mit Corn. nach LXX als Glosse zu streichen. — 9: gegenüber dem von Baer aufgenommenen חָמָס hat die LA דָּמִים das Zeugnis der meisten hebr. Handschriften für sich; für מֻטֶּה lasen die LXX טֻמְאָה „Unreinigkeit", drücken aber gleichzeitig auch חָמָס aus; Corn. setzt letzteres nach 7, 23 für מטה ein. — 10, 1: der in der Hauptsache aus 1, 26 geflossene Vers wird von Corn. mit Recht als ein müßiger Einschub, der den Zusammenhang zwischen 9, 11 und 10, 2 zerreißt, gestrichen. — 2: das zweite ויאמר wird von den LXX nicht ausgedrückt. — 3: MT: „als er, der Mann, hineintrat". Entweder ist הָאִישׁ oder, da dieses durch die LXX bezeugt ist, das Suffix an בְּבֹאוֹ zu streichen. — 5: wie Cornill mit Recht erinnert, steht der Vers mit 1, 24 (obschon diese Stelle die Vorlage bildete) in auffälligem Widerspruch: wenn die Kerube standen (wie 10, 5 notwendig vorausgesetzt ist), ruhten auch ihre Flügel und ließen somit kein Rauschen vernehmen. — 7 f.: die Worte הכרוב und וישא bis הכרבים samt V. 8 sind schon von Hitzig als spätere Zuthat erkannt worden. Der Interpolator wähnte, daß nur einer der Kerube das Feuer habe herausholen können. Die Interpolation verrät sich jedoch deutlich dadurch, daß trotz des וישא ꝛc. die ursprüngliche Fortsetzung von וישלח ידו, nämlich ויקח, stehen blieb. Dazu kommt, daß die LXX הכרוב nicht ausdrücken, obschon der Satz von וישא ab bei ihnen nachgetragen ist. V. 8 endlich ist eine nachträgliche Motivierung, wie der Kerub jene Handlung habe verrichten können. — 9 ff. die abgesehen von kleinen Abweichungen mit 1, 15 ff. gleichlautende Beschreibung der Kerube wird mit Recht von Cornill als nachträgliche Zuthat ausgeschieden. Als solche verrät sie sich namentlich durch die Varianten, welche auf die Verdeutlichung oder Verbesserung der Vorlage ausgehen. — 11: l. mit LXX אֶחָד für אחריו; wäre letzteres ursprünglich, so wäre es hinter ילכו zu erwarten. — 12: das syntaktisch in der Luft schwebende אופניהם kann ursprünglich nur erklärende Glosse zu לארבעתם sein; vergl. 1, 18. — 14: l. nach 1, 10 שׁוֹר anstatt הכרוב; übrigens fehlt der ganze 14. Vers bei den LXX. — 19a: das ebenso müssige wie störende בצאתם wird mit Corn. als Zuthat eines solchen zu betrachten sein, der das Verlassen des Vorhofs seitens Jahwes ausdrücklich erwähnt sehen wollte. — 19b: l. mit LXX, wie der Zusammenhang fordert, וַיַּעַמְדוּ. — 11, 3: statt des offenbar verderbten MT wird mit Corn. nach den LXX zu lesen sein הֲלֹא מִקָּרוֹב נִבְנוּ הַבָּתִּים „sind nicht kürzlich die Häuser [wieder] aufgebaut worden?" als Ausdruck des frevelhaften Leichtsinns, in welchem sie sich stark genug zur Empörung gegen die Chaldäer glauben und so sicher in der festen Stadt, wie das Fleisch im Topfe. — 15a: für גאלתך ist wohl mit Smend und Corn. nach den LXX גּוֹלָתְךָ zu lesen. — 15b: l. mit Hitzig ꝛc. רָחֲקוּ; MT: „seid fern". — 19: l. mit LXX אַחֵר (MT: „ein Herz", d. i. nach der üblichen Deutung „ein einträchtiges Herz") und בְּקִרְבָּם. — 21: zu den Verheißungen für die Exulanten (V. 17 ff.) bringt V. 21 wahrscheinlich eine Drohung für die im Götzendienst verharrenden Jerusalemer nach; daher vermutet Corn. als ursprünglichen

Text וְאֵלֶּה אַחֲרֵי שִׁק׳ לִבָּם הֹלֵךְ „diese aber — hinter ihren Greuelgötzen läuft ihr Herz her" ꝛc.; damit kehre die Rede zu ihrem Ausgangspunkt ואלה האנשים V. 2 zurück. — **12,** 5: l. mit Corn. nach den LXX וְיָצָאתָ (MT: „schaffe hinaus"; aber nach V. 4 soll er die Geräte schon bei Tage hinausschaffen). Die falsche Punktation ist offenbar durch die Anweisung „auf der Schulter sollst du [es] tragen" (V. 6) veranlaßt. — 6: l. entsprechend V. 5 mit LXX תֵּצֵא (MT wieder: „du sollst herausschaffen"). — 7: l. entsprechend V. 5 und 6 mit LXX וְיָצָאתִי; MT: „schaffte ich hinaus". — 12ª: l. mit Corn. nach V. 5. 7 וְיָצָא; den MT könnte man trotz der Accente nur übersetzen: er wird im Finstern auf die Schulter nehmen und ausziehen. Die LXX drücken aus ובעלטה יצא. — Für להוציא „um [das Geräte] hinauszuschaffen" l. mit LXX לצאת und vergl. die Bemerkungen zu V. 5—7. — 12ᵇ: l. mit Corn. nach LXX לְמַעַן אֲשֶׁר לֹא יֵרָאֶה לָעַיִן וְהוּא אֶת־הא׳ לֹא יִרְאֶה; der durch Zusammenziehung der beiden Sätze entstandene MT soll wohl auch bedeuten: „damit er das Land nicht mit Augen sehe". — 23: der MT läßt sich nur sehr künstlich so deuten: „es nahen die Tage und [mit ihnen] der Inhalt (= die Erfüllung) jeglicher Schauung". Wahrscheinlich ist aber mit Corn. nach 7, 7. 22, 4 ובא für ודבר zu lesen: „und eintreffen wird jegliche Schauung". — **13,** 11: l. mit Corn. הִנֵּה für הָיָה (nach üblicher, aber sprachwidriger Deutung: „es wird einen Platzregen geben") und mit Wellhausen אַתֵּנָה für ואתנה. Die Verschreibung von הִנֵּה in הָיָה hatte zur Folge, daß אתנה mit ו zum folgenden gezogen wurde = „und ihr, o Hagelsteine, sollt fallen" (!). — 18: l. statt des offenbaren Schreibfehlers יָדַי („für alle meine Handgelenke") יָדָיִם. — 20ª: streiche לפרחות als irrtümlich vom Schlusse des Verses her eingedrungen. — 20ᵇ: את־נפשים ist im Zusammenhang völlig sinnlos und überdies schon durch die Endung ־ים und das Fehlen des Artikels als unmöglich erwiesen. Sehr ansprechend vermutet Corn. Verschreibung aus אֹתָן חָפְשִׁים. Das masc. ח׳ müßte daraus erklärt werden, daß bei den נפשות in der Hauptsache an Männer gedacht ist. — **14,** 4: l. mit Hitzig nach dem Schlusse von V. 7 בִּי (eigentlich „durch mich", d. h. direkt von mir aus, in Gestalt von Strafgerichten). — 22: l. mit Corn. nach LXX ꝛc. הַמּוֹצִיאִים; MT: „die herausgebracht werden, Söhne und Töchter". — **16,** 6: וָאֹמַר ꝛc., offenbare Dittographie (wie schon die Mitwiederholung von וָאֹמַר beweist), fehlt bei den LXX. — 15: Corn. erblickt in לו יהי und nicht minder in 16ᵇ einen verstümmelten Überrest des ursprünglichen Schlusses von V. 15, nämlich לוֹ בָאת וְלוֹ הָיִית „ihm liefest du zu und sein wurdest du"; erstere Verbindung ist jedoch ohne jeden Beleg. — 19: streiche ויהי als störende Glosse. — 32: der Vers stört empfindlich den Zusammenhang und ist ohne Zweifel mit Corn. als Glosse zu streichen. — 42: die Worte וסרה ꝛc. stehen in völligem Widerspruch mit V. 43 und können nur eine (wohl durch das Mißverstehen von והנחתי = ich werde ruhen lassen) veranlaßte spätere Zuthat sein. — 43: l. mit Corn. nach LXX וַתַּרְגִּיזִי; MT: „und mir zürntest". — 45: der MT („deiner Schwester") denkt wohl nur an Samaria; der Zusammenhang fordert אֲחוֹתַיִךְ. — 53: l. mit LXX וְשַׁבְתִּי שְׁבוּתֵךְ; MT: „und das Schicksal deines Schicksals". — 57: l. mit Corn. entsprechend den geschichtlichen Thatsachen und nach Analogie von 25, 12. 15 אֱדוֹם für אֲרָם und streiche, gleichfalls mit Cornill, das syntaktisch höchst störende סביבותיה. Der MT könnte nur bedeuten: „und ihre ganze Umgebung, die Töchter der Philister ꝛc."; letztere Apposition aber würde nach אֲרָם wie nach אֱדוֹם auf einen nonsens hinauskommen. — **17,** 5: streiche mit Cornill das völlig sinnlose קָח als Schreibfehler. — 7: l. mit LXX אַחֵר. — 9: ziehe יָבֵשׁ (welches als masc. nicht den Weinstock zum Subjekte haben kann) mit den LXX gegen die Accente zum folgenden und streiche das nun überflüssige (übrigens auch syntaktisch unbegreifliche) תיבש. — 21: l. mit Targ. etc. nach Dan. 11, 15 מִבְחָרָיו (eigentlich: seine Auslesen = Auserlesenen); der MT (nach üblicher Deutung „seine Flüchtlinge") beruht offenbar auf einem Schreibfehler. — **18,** 10: l. mit Cornill nach LXX (vergl. V. 24, wo die LXX allerdings עָוֶל nicht, wie V. 10, mit *ἁμαρτήματα*, sondern mit *ἀδικίαν*, und V. 26, wo sie es

mit *παράπτωμα* wiedergeben): וְעָשָׂה עָוֶל וּבְדֶרֶךְ אָבִיו הַצַּדִּיק לֹא הָלָךְ. Der jetzige MT könnte allerhöchstens bedeuten: „(erzeugt er aber einen g. Sohn, der Blut vergießt und wehe! verübt, schlimmer als eins von jenen [Dingen], während er [der Vater] selbst nichts dergleichen verübt hat; denn er ißt u. s. w.“; dem gegenüber verdient aber der Text der LXX offenbar den Vorzug und zwar auch dann, wenn man mit Cornill אח מ als Verschreibung für אחד מ' erkennt, die auch dann stehen blieb, nachdem der Schreiber nochmals richtig mit אחד begonnen hatte. — 14: l. mit LXX וְיָרֵא (Cornill וַיִּירָא; aber für Perf. consec. spricht das nachfolgende ולא יעשה); MT allenfalls: „und da er [es] sah, that er nicht ebenso“. — 17: l. nach V. 8 מֵעָוֶל; MT ganz sinnwidrig „vom Geringen“. — 18: streiche mit den LXX אָח, das ohne Zweifel erst aus (dem bereits verderbten Text von) V. 10 beigefügt ist und an unserer Stelle allenfalls die Deutung „(Erpressung) an einem Bruder“ zuläßt. — 24: Streiche mit den LXX יַעֲשֶׂה וָחָי; diese Worte lassen sich zwar allenfalls als Frage deuten („wird er [solches] thun und am Leben bleiben?“), stören aber auch dann empfindlich den Zusammenhang. — 28: streiche mit Cornill nach LXX das aus V. 14 eingedrungene ויראה; wie V. 14 wäre mindestens eine Form von יָרֵא (hier וַיִּירָא „und er fürchtete sich“) zu lesen. — 31: l. mit LXX בִּי für בָּם und vergl. zur Konstruktion Jer. 33, 8; MT allenfalls „durch die ihr Abfall verübt habt.“ — 19, 4: l. mit Hitzig ꝛc. וַיַּשְׁמִיעוּ; MT „und es hörten von ihm“ [oder vielmehr „auf ihn“] Völker. — 5: l. mit LXX, wie der Zusammenhang fordert, אַחֵר; MT (offenbar nach V. 3) „eines“. — 7: sehr ansprechend vermutet Marti für das sinnlose וידע nach 22, 25 וַיֶּרֶב „und er mehrte seine Witwen“; das Suffix müßte sich dann auf das Volk beziehen oder es wäre (wegen des nachfolgenden Pluralsuffixes) אַלְמְנוֹתָם zu lesen. — 9: für das sinnlose יבאהו במצ' drücken die LXX aus: „der brachte ihn in Gewahrsam“, also wohl וַיְבִאֵהוּ בַּמִּשְׁמָר. Indem so Nebukadnezar zum Subjekt gemacht wird, ist wenigstens die störende Wiederholung von יְבִאֻהוּ vermieden. — 11: l. mit Cornill nach LXX und V. 12ᵇ וַיְהִי לָהּ מַטֵּה (oder allenfalls מַטֵּה עֹז, doch ist עֹז wohl erst vom Schlusse des 12. Verses hier eingedrungen; gemeint ist das Davidische Königshaus). Diese Korrektur wird namentlich erfordert durch das nachfolgende קוֹמָתוֹ, dessen Suffix nur auf einen Singularis masc., nicht auf das Feminin גֶּפֶן gehen kann; vergl. übrigens V. 12. — 12: entsprechend dem nachfolgenden Subjekt מטה ist notwendig הִתְפָּרֵק וַיִּבַשׁ zu lesen; die Plurale des Prädikats (bei den LXX nur des ersten!) sind ein Ansatz zur Veränderung von מַטֵּה in מַטּוֹת (wie V. 11, wo der Plural durch das nachfolgende שִׁבְטֵי gefordert schien). — 14: l. mit Cornill statt des unverständlichen ממטה בדיה („vom Zweig seiner Äste?“) מֵהַמַּטֶּה, verbinde בדיה als Objekt mit אכלה und streiche (mit den LXX) פריה; letzteres wurde als (recht unpassendes) Objekt erst eingesetzt, nachdem das wirkliche Objekt בדיה als Genetiv zu מטה gezogen war. — 20, 38: l. mit LXX יָבֹאוּ (Ausfall von ו vor nachfolgendem ו). — 39: statt des im Zusammenhang unmöglichen עִבְדוּ („dienet ein jeder seinen Götzen!“) wird mit Cornill הַעֲבִירוּ zu lesen sein. Wie sie früher ihre Kinder hatten „durchs Feuer gehen lassen“ (vergl. zu dieser Bedeutung von הֶעֱבִיר V. 26), ebenso sollen sie nun mit ihren Götzen verfahren. — 40: das (nach שָׁם völlig überflüssige) בָּאָרֶץ ist nach den LXX als Glosse zu streichen. — 21, 15: l. mit Smend הֱיוֹת für הֱיֵה; wahrscheinlich beginnt aber schon hier die Textverderbnis, durch die V. 15ᵇ völlig sinnlos geworden ist. — 19: hinter שלישיתה, das wir auf sich beruhen lassen, wird zunächst חרב ח' היא zu verbinden und sodann mit den LXX חרב חלל הגדלה חדרת להם abzuteilen sein („ein Würgeschwert ist's, das große Würgeschwert umkreist sie“). — 20ᵃ: l. mit Cornill nach Jer. 18, 23 הַמִּכְשֹׁלִים (MT: „damit der Anstöße [zum Straucheln] viele seien, richte ich wider alle ihre Thore das Blinken des Schwertes“ u. s. w.). — 20ᵇ: l. mit Ewald u. a. אַךְ für אָח; auch dann bleibt freilich die Richtigkeit der Textüberlieferung zweifelhaft. — 24ᵇ f.: streiche mit Smend (nach Symmachus, z. T. auch den LXX) das erste ברא als Dittographie des nachfolgenden ברא[ש], ergänze das zweite ברא (welches offenbar erst auf Grund des ersten

eindrang) zu בראשׁ und verbinde dies mit דֶּרֶךְ V. 25. Hinter diesem דֶּרֶךְ aber ist nochmals עִיר einzufügen; die genaue Wiederholung der drei Worte dient zur Umschreibung des Distributiven („jeder der beiden Hauptstädte“; vergl. Gesen. Gramm. [25] § 123, d, 2). MT nach üblicher Deutung: „und einen Wegweiser haue aus; am Anfange des Wegs nach einer Stadt haue [ihn] aus. Einen Weg sollst du bestimmen, damit u. s. w.“. — 25: l. mit Cornill nach LXX: וִירוּשָׁלַיִם בְּתוֹכָהּ; MT nach üblicher Deutung: „samt dem festen Jerusalem“. — 28: der MT könnte allerhöchstens bedeuten: „durch Eide vereidigte (verpflichtete) sind ihnen“; wie sich das in den Zusammenhang einfügen soll, ist nicht abzusehen. Bei den LXX fehlen die Worte; dagegen drücken Aquila und Theodotion die Lesart שׁ' שָׁבֻעוֹת aus, was nach Ewalds (freilich recht künstlicher) Deutung heißen soll: sie glauben Wochen auf Wochen zu haben (nämlich bis zum Eintreffen Nebukadnezars vor Jerusalem). — 29: l. mit Hitzig nach LXX für בַּכַּף („mit der Hand“) בָּהֶם (sc. wegen eurer Sünden). — 34: l. mit Hitzig ꝛc. אֹתָהּ. Die LA des MT, die sich gleichfalls nur auf das Schwert beziehen könnte, entstand dadurch, daß man חֶרֶב V. 33[b] als Anrede faßte und beide לָךְ in V. 34 auch auf חֶרֶב anstatt auf Ammon bezog. — 22, 24: l. mit Smend nach LXX und dem Parallelismus für מטהרה („das nicht gereinigt ward“) מְמֻטָּרָה oder mit Abwerfung der Präfixe מֻטָּרָה; für גשמה (welches wohl bedeuten soll: „für das es keinen Regen giebt“) גֻּשְּׁמָה. — 23, 14: die Übersetzung verläßt die Accente; letztere scheinen vielmehr zu fordern: „der Söhne Babels, Chaldäas, ihres Heimatlandes“. — 21: statt des sinnlosen בַּעֲשׂוֹת ממ' דדיך („da man von Ägypten aus deinen Busen machte!“) ist selbstverständlich nach V. 3 zu lesen: בַּעֲשׂוֹת מצרים ד'. Die von Hitzig und Smend vorgeschlagene Wortabteilung בעשותם מצ' („als sie, die Ägypter, ihren Busen drückten“) könnte soweit das Richtige treffen, daß ursprünglich bloß בעשותם im Texte stand, dann aber מצרים als erklärende Glosse beigefügt wurde; einfacher ist allerdings die Annahme einer Dittographie des Mêm. — Für למען („um deiner jugendlichen Brüste willen“) l., gleichfalls nach V. 3, לְמַעֵךְ. — 32: die Worte תִּהְיֶה (wohl für תִּהְיִי, wie 21, 37) ꝛc. können nur Jerusalem zum Subjekt haben (nicht den Becher, wie es im jetzigen Kontext scheint!) und sind somit eine irgend woher versprengte Randglosse, durch die der Zusammenhang in der störendsten Weise zerrissen wird. Dasselbe gilt aber auch von V. 33[a]. Liest man dort auch mit Cornill תְּמַלֵּא, so erhält man zwar, indem nun der Becher Subjekt wird, einen guten Anschluß an das Vorhergehende, aber nicht an das Nachfolgende. — 24, 5: l. mit Cornill nach LXX מִמִּבְחַר (MT: nimm auserlesenes Kl.); für העצמים (nach üblicher Deutung „und auch den Holzstoß für die Knochen [lege] darunter“) l. mit Ewald ꝛc. הָעֵצִים und fasse דּוּר als Imperativ. Für רתחיה endlich, welches unmöglich „sein Sieden“ bedeuten kann, l. mit Smend und Cornill nach V. 4 נְתָחֶיהָ. — 17: die Übersetzung folgt, wenn auch nicht ohne starke Bedenken, der Emendation Smends, der die Worte אבל מתים umstellt; der MT ist unübersetzbar. Für אֲנָשִׁים l. (da „Leutebrot“ unmöglich kurzweg „Trauerbrot“ bedeuten kann) mit Wellhausen (bei Smend z. d. St.) אֳנָשִׁים; der MT ist höchstwahrscheinlich dogmatische Korrektur zur Ausmerzung des später anstößigen Ausdrucks. — 25, 13: מתימן (richtiger vielleicht mit LXX ומתימן) ist gegen die Accente zum folgenden zu ziehen. — 26, 2: l. mit LXX Targ. הַמְּלֵאָה; MT: ich will mich füllen. — 7: l. mit Cornill nach LXX וּבִקְהַל עַמִּים רַבִּים (wie 32, 3); MT: und [mit] einem Schwarm und zahlreichem Kriegsvolk. — 15: l. mit Cornill nach LXX בַּהֲרֹג חֶרֶב; MT: wenn ein Gemetzel angerichtet wird. — 17: l. mit Böttcher, Cornill: נִשְׁבַּתְּ (wenn nicht mit Ewald, Smend nach 27, 34 נִשְׁבַּרְתְּ („wie wardst du zertrümmert, hinweg aus dem Meere“); der MT will wahrscheinlich ausdrücken „du von [allen] Meeren her bewohnte“; aber das Besuchen des Marktes von Tyrus konnte nicht ein Bewohnen heißen. Im zweiten Halbvers ist mindestens (die LXX bieten hier überhaupt einen kürzeren und ohne Zweifel ursprünglicheren Text) das störende הִיא וְיֹשְׁבֶיהָ zu streichen, offenbar eine Glosse, die zu dem nachfolgenden Plural überleiten sollte. — 20[a]: l. mit

Cornill, wie der Kontext fordert, אֶל־יורדי (MT: mit solchen, die in die Gruft hinabsteigen; אֶת־ ist jedoch offenbar aus der zweiten Vershälfte eingedrungen). — 20^b: die Übersetzung folgt, wenn auch nicht ohne Bedenken, der Emendation Cornills (nach LXX) וְתִתְיַצְּבִי (im engen Anschluß an ולא תשבי); die irrtümliche Abtrennung von צבי war ebenso leicht möglich, wie die Ergänzung des übrigbleibenden ותתי zu ונתתי. Der MT „und ich werde eine Zierde erstellen im Lande der L.“ (nämlich, nach der üblichen Deutung, durch die Wiederherstellung Israels) giebt keinen Sinn. — 27, 6: l. statt des sinnlosen בַּת־אֲשֻׁרִים mit Bochart und allen neueren בִּתְאַשֻּׁרִים; eigentlich wäre allerdings zu übersetzen: „aus Elfenbein in Buchsbaumholz [gefaßt]“. — 19: statt des sinnlosen מְאוּזָּל ist jedenfalls mit fast allen Neueren מֵאוּזָל („von Usal aus“, vergl. 1 Mos. 10, 27) zu schreiben. Dann ließe sich zur Not übersetzen: „Wedan und Javan lieferten von Usal aus auf deinen Markt“. Aber בעזב' נתנו scheint nach den zahlreichen Analogieen in unserem Kapitel vielmehr die Fortsetzung zu V. 18^b und der Text von V. 19 somit durch den Ausfall mehrerer Worte und die Versetzung anderer in unheilbare Verwirrung geraten zu sein. — 23: Erwähnung verdient die Emendation dieses Verses von Mez (Gesch. der Stadt Harran in Mesopotamien, Straßburg 1892, S. 33 f.): חָרָן וּבְנֵי עֶדֶן רֹכְלַיִךְ אַשּׁוּר וְכָל־מָדַי רֹכַלְתֵּךְ. So wird in der That ebenso das störende כַּנֵּה, wie שְׁבָא (in Mesopotamien!) und vor allem כִּלְמַד auf das glücklichste beseitigt. — 27: l. mit LXX Targ. etc. וְכָל־; MT allenfalls: „und zwar mit der ganzen ꝛc.“ — 34: l. statt des sinnlosen עֵת נִשְׁבֶּ' („zur Zeit der zertrümmerten von den Meeren weg“?!) mit LXX Targ. etc. עַתָּ[ה] נִשְׁבַּרְתְּ und ziehe במעמ'־מים zum zweiten Halbvers. — 28, 12: die naheliegende Konjektur חוֹתַם ת' würde sich dann empfehlen, wenn im folgenden irgend etwas für eine Vergleichung des Königs von Tyrus mit einem Siegel oder Siegelring spräche. Aber die Schilderung V. 13 ff. hat ein ganz anderes Bild im Auge. Die (bei den LXX fehlenden) Worte מלא חכמה sind unter allen Umständen als eine aus V. 3 geflossene, hier aber höchst störende Glosse zu streichen. — 13: וְזָהָב ist jedenfalls gegen die Accente zum folgenden zu ziehen: „und Gold war das Werk deiner ꝛc.“, d. h. sie waren aus Gold gearbeitet. — 14: aus der (übrigens ziemlich kontorten) Übersetzung der LXX ergiebt sich wenigstens so viel, daß für ונתתיך (welches nur heißen könnte: „und ich will dich setzen“) נְתַתִּיךְ zu lesen ist. Folglich muß im Vorhergehenden irgend etwas genannt sein, wozu er bestellt war. Ob aber weiter mit Cornill nach den LXX ממשח הס' kurzweg zu streichen und אֶת־ für אַתְּ zu lesen ist (darnach Cornill: „zum Cherubsgefährten hatte ich dich bestimmt“) scheint uns sehr zweifelhaft. — 15: l. mit LXX, wie der Kontext gebieterisch fordert, מִיּוֹם. — 16: statt מָלוּ (welches zwar für מָלְאוּ stehen aber nicht תוֹכֵךְ zum Subjekt haben könnte) wird mit Cornill nach LXX מִלֵּאתָ zu lesen sein. — 29, 3: l. statt des syntaktisch unmöglichen עשיתיני wie V. 9 עֲשִׂיתִי und vergl. Gesen.-Gramm.[25] § 117, 4, Anm. 3. — 6: l. mit LXX entsprechend der durchgehenden Anrede an den Pharao הֱיוֹתְךָ; die LA des MT entstand durch die irrige Verbindung mit dem vorhergehenden. — 7: l. mit Cornill nach LXX כָּל־כַּף; MT: jegliche (oder: die ganze) Schulter. Für וְהַעֲמַדְתָּ (nach üblicher Deutung: „und lähmst“) ist jedenfalls nach Ps. 69, 24 וְהִמְעַדְתָּ zu lesen. — 9: l. mit LXX und 35, 10 אָמַרְךָ; die LA des MT entstand auf demselben Wege, wie oben V. 6 die 3. Person statt der zweiten. — 20: der störende Relativsatz אשר עשו בי ist mit Cornill (nach LXX) als Glosse zu streichen. — 30, 5: die Übersetzung folgt der von Cornill sehr wahrscheinlich gemachten LA בְּנֵי הַכְּרֵתִי statt des unverständlichen „und die Söhne des Bundeslandes“ im MT. — 18: l. mit LXX etc. מַטּוֹת; MT: „die Jochhölzer“. — 21: das nach לֹא חֻבָּשָׁה völlig überflüssige לחבשה wird nach LXX als erklärende Glosse zu לָשׂוּם חִתּוּל zu streichen sein. — 22: die Entstehung der offenbaren Glosse 'את־החז' ואת־הנ wird von Cornill treffend so erklärt, daß zuerst ein Leser, der in V. 22 irrtümlich eine erneute Drohung fand, das einschränkende 'את־החז beifügte, worauf ein anderer, um den Plural („seine Arme“) zu erklären, auch noch den bereits gebrochenen

Arm hinzusetzte. — **31,** 3: in אַשּׁוּר, welches unmöglich ursprünglich sein kann (nach der früher herrschenden Erklärung soll der Prophet dem Pharao in dem Sturze Assurs ein Spiegelbild seines eigenen Sturzes vorhalten) erblickte schon Ewald eine Verschreibung von תְּאַשּׁוּר und verstand dieses in Verbindung mit אֶרֶז von der Cedrelate. Cornill dagegen konjiziert für אֶרֶז: אַדִּיר und gelangt so zu der Übersetzung „eine stolze Edeltanne“. Nun ist in der That die von Ewald angenommene Status-constructus-Verbindung sehr prekär, und für die Verschiedenheit des V. 3 ff. geschilderten Baumes von einer Ceder scheint V. 8 zu sprechen. Aber trotz alledem ist bei einem prachtvollen Baum auf dem Libanon immer in erster Linie an eine Ceder zu denken und die Verwandlung des von allen Versionen gebotenen אֶרֶז in אַדִּיר ist daher um so mehr ein Gewaltstreich. Dagegen hindert nichts die Annahme, daß אַשּׁוּר thatsächlich „Assur“ sein soll, nämlich als eine sehr alte (aber irrtümliche), an falscher Stelle in den Text eingedrungene Glosse. — 5: l. statt des unerträglichen בְּשַׁלְּחוֹ mit Hitzig, Cornill nach Hohesl. 4, 13 בִּשְׁלָחָיו (in seinen Zweigen“) und streiche dann mit Cornill das V. 6 folgende בסעפותיו als erklärende Glosse zu dem seltenen שלחיו. — 10: l. mit Cornill im Einklang mit dem folgenden: גָּבְהָה; MT „weil du hoch wardst“. — 15: streiche mit Cornill das in jeder Hinsicht störende und überflüssige כִּסֵּתִי als eine aus 26, 19 fließende Glosse. Am Schlusse l. mit Cornill (nach LXX etc.) עֻלְּפָה (3 Sing. fem. als Prädikat des sächlichen Plurals) statt des seltsamen עֻלְפֶּה. — **32,** 2: l. mit Ewald rc. בִּנְהִירוֹתֶיךָ (vergl. Hiob 41, 12); MT: „du brachst hervor (oder ließest hervorbrechen) in deinen Strömen“. — 6: streiche mit Cornill מדמך אל־ההי' als erklärende Glosse zu dem dunklen צפתך. — 18: l. für אוֹתָהּ (durch welches unmöglich das vorhergehende Maskulin aufgenommen werden kann und nach welchem וּבְנוֹת rc. einfach sinnlos ist) mit Hitzig rc. אַתָּה. Ob damit freilich dem stark verderbten Text von V. 18 ff. geholfen ist, mag auf sich beruhen. Mit Recht macht Cornill geltend, daß als Gegenstand der Wehklage der Pharao selbst genannt gewesen sein muß. Auch weiterhin ist der Text sichtlich stark überfüllt und vielfach bis zur Unkenntlichkeit entstellt. — 25: der nach וישאו unerträgliche Singular נתן am Schlusse des Verses ist entweder (als irrige Wiederholung des ersten נִתַּן) zu streichen oder wenigstens נִתְּנוּ dafür zu lesen. — 27ᵃ: l. mit LXX מֵעוֹלָם; der MT könnte höchstens bedeuten „aus [der Zahl der] Unbeschnittenen“. — In 27ᵇ folgt die Übersetzung der höchst ansprechenden Emendation Cornills צִנָּתָם (nur daß wir den Plural צִנּוֹתָם — vergl. חרבותם vorher! — vorziehen); MT meint wohl: „aber es lasteten ihre Verschuldungen auf ihren Gebeinen“. Die ganze Schilderung will jedoch offenbar nur Ehrenvolles von den Helden aussagen. — 30: streiche mit Cornill (nach den LXX) אֶת־; MT: „mit Erschlagenen“. Möglich wäre indes auch, daß אֶת für אֶל verschrieben ist. — 32: l. mit Cornill, wie die Analogie von V. 23 ff. durchaus fordert, wo überall die Menschen den Schrecken verbreiten, כִּי־נָתַן. Nur dazu paßt das trotz נתתי stehen gebliebene Kethib חתיתו; MT: „denn ich [Gott] habe meinen Schrecken gelegt auf das Land der L.“ — **33,** 5: l. mit Wellhausen (bei Smend) und Cornill: הִזְהִיר; MT scheint zu wollen: „während er als gewarnter (falls er sich hätte warnen lassen) seine S. gerettet hätte. — 18: l. mit Cornill nach LXX Alex. etc. und der Analogie von V. 14 תִּחְיֶה; MT wäre zu übersetzen: „wenn ich vom Frommen sage: er wird sicher rc.“ — 15: streiche mit Cornill (nach LXX) das völlig überflüssige רָשָׁע. — 25: l. mit Cornill nach 18, 6. 11. 15. 22, 9 עַל־הֶהָרִים; MT: mit dem Blute (eigentlich zum Blute hinzu). — 30: איש את אחיו wohl nur erklärende Glosse zur Deutung des ungewöhnlichen חד את אחד. — 31: das höchst störende עַמִּי („als mein Volk“) ist mit Cornill (nach LXX Vatic. etc.) zu streichen. Für עֲגָבִים lasen die LXX höchstwahrscheinlich noch כְּזָבִים (ohne הֵמָּה עֹשִׂים). Dieser „bei Ezechiel sonst nicht vorkommende Plural verdarb unter dem Einflusse von עגבים V. 32“ (Cornill). Durch die Beifügung von המה עשים suchte man nachträglich einen Sinn hineinzubringen. — **34,** 3: l. mit LXX etc. הֶחָלָב (MT: „das

Fett"). — 5: das zweite ותפוצינה ist mit Cornill (nach LXX) als irrige Wiederholung des ersten zu streichen. — 16: l. mit Cornill nach LXX etc. אֶשְׁמֹר; MT: „werde ich vertilgen" (!). — 29: l. mit LXX מַטַּע שָׁלוֹם (MT: „eine Pflanzung zum Ruhme"). Cornill zieht מ׳ שָׁלֵם vor und übersetzt dies „reichliche Pflanzung". In Wahrheit würde dies jedoch auch nur heißen „eine unversehrte (in unversehrtem Zustande befindliche)" und desselben Sinnes ist das von den LXX bezeugte שָׁלוֹם (welches in der Schreibung שלם ebenso gut zu לשם werden konnte, wie שָׁלֵם!). — 31: אָדָם (von den LXX nicht ausgedrückt) giebt sich auf den ersten Blick als eine nichtssagende Glosse zu erkennen. — 35, 6: daß der MT gründlich verderbt ist, ist ebenso zweifellos, wie die Thatsache, daß V. 6^b nur eine Duplette zu dem vorangehenden enthält. Die LXX bieten einfach *εἰ μὴν εἰς αἷμα ἥμαρτες καὶ αἷμα διώξεταί σε*, d. i. nach Cornills scharfsinniger und wohl zutreffender Deutung אִם־לֹא בְדָם אָשַׁמְתָּ וְדָם יִרְדְּפֶךָּ. — 7: l. statt des nochmaligen שְׁמָמָה wie V. 3 u. a. מְשַׁמָּה. — 11: l. mit LXX, wie der Zusammenhang fordert, בָּךְ; MT würde heißen „und will mich unter ihnen (den Israeliten) kund machen ꝛc. — 14: die Übersetzung folgt der (im Hinblick auf V. 14^b höchst plausiblen) Emendation Cornills: כְּשִׂמְחָתְךָ לְאַרְצִי כִּי שְׁמָמָה; dem MT („wie sich" oder allenfalls „wann sich die ganze Erde freut, will ich dir eine Wüstenei bereiten") ist kein Sinn abzugewinnen. — 36, 2: statt des befremdlichen ובמות (denn diese Bezeichnung der „Opferhöhen" hat gerade bei Ezechiel einen sehr üblen Klang) l. mit Cornill (nach den LXX) שְׁמוֹת. Nach der scharfsinnigen Vermutung Cornills hat sich dieses שְׁמוֹת noch (an falscher Stelle, nämlich für שְׁאם [?]) V. 3 erhalten. — 15: Wie V. 14, wo die Masora selbst תכשלי in תְּשַׁכְּלִי verbessert hat, ist letzteres auch hier zu lesen, zumal das Hiphil השכיל sonst nicht zu belegen ist. In beiden Fällen ist das Kethib („du sollst nicht mehr straucheln machen") wohl so gemeint, daß die Berge ehedem durch Anreizung zum Höhenkult das Volk zur Sünde verführten. — 20: l. mit LXX etc. וַיָּבֹאוּ. — 23: l. mit der besser bezeugten und daher auch von Baer in den Text aufgenommenen Lesart לְעֵינֵיהֶם statt „vor euren Augen". — 37, 16: das störende עץ אפרים ist, obschon auch von LXX etc. bezeugt, offenbar mit Cornill als (aus V. 19 geflossene) erklärende Glosse zu streichen. — 19: statt des syntaktisch unmöglichen עליו את עץ l. entweder mit Hitzig עליו אל עץ, wobei אֶל, wie oft bei Ezechiel, für עַל stände, oder mit Cornill einfach עַל־יְהוּדָה. Am Schlusse des Verses l. mit Cornill nach LXX וְהָיוּ לְעֵץ־אֶחָד בְּיַד יְהוּדָה. Möglich wäre auch בְּיָדוֹ, doch soll wohl „in der Hand Judas" dem „in der Hand Ephraims" vorher entsprechen. MT („und ich will sie zu einem Stabe machen und sie sollen einer werden in meiner Hand") ist offenbar aus zwei parallelen Wendungen zusammengesetzt. — 23: l. mit Smend מְשׁוּבֹתֵיהֶם; MT sinnlos (wegen des darauf folgenden Relativsatzes): „aus allen euren Wohnsitzen". — 38, 9: die Accente des MT verlangen: da wirst du dann anrücken, kommen wie e. U., wie e. Wolke wirst du sein ꝛc. Im folgenden ist dann mit Cornill תהיה, das erst infolge der falschen Auffassung der vorhergehenden Worte (oder, wie Cornill vermutet, aus V. 16) eindrang, zu streichen. — 14: l. mit Ewald ꝛc. (nach LXX) תֵּעוֹר statt des offenbar verschriebenen תדע, welches höchstens bedeuten könnte: „Weißt du nicht um das Sicher-wohnen meines V. J." — 39, 11: von den mannigfaltigen Versuchen, den sichtlich verderbten Text zu verbessern, verdient wiederum derjenige Cornills in erster Linie Beachtung. Er liest für das erste העברים: הָעֲבָרִים („ein Thal des [Gebirges] Abarim"), sodann (z. T. nach LXX) וְחָסְמוּ אֶת־הַגָּיְא „und sie werden die Mündung des Thals verstopfen" (nämlich, um auf diese Weise eine ungeheure Grube herzustellen) und streicht את־העברים als nachträgliche Ergänzung des bereits zu וחסמת היא entstellten Textes. So viel scheint in der That sicher, daß der ursprüngliche Name des Thals erst nachträglich durch den Einfluß der עֹבְרִים V. 14 f. entstellt worden ist. — 14: streiche את־העברים als eine durch das vorangehende עברים veranlaßte Verschreibung für את־הנותרים. — 26: l. mit Hitzig ꝛc. וְנָשׁוּ; MT meint höchstwahrscheinlich וְנָשְׂאוּ „und sie sollen ihre Schmach tragen ꝛc.", was aber schlechter-

dings nicht in den Kontext passen will. Der MT scheint teils durch die Häufigkeit der Verbindung נָשָׂא כְלִמָּה, teils durch den Anstoß daran veranlaßt, daß Israel auch seine einstige Untreue gegen Jahwe vergessen soll. — 40, 2: l. für das sinnlose מִנֶּגֶב „südwärts" (wovon?) mit Hitzig ꝛc. nach LXX מִנֶּגֶד. — 6: die Worte ואת סף ꝛc. werden von der LXX nicht ausgedrückt; offenbar liegt Dittographie vor, die nachträglich durch Beifügung des אחד (wofür indes der Syrer אַחַר las) bemäntelt wurde. — 8: die Worte מהבית bis השער in V. 9 sind offenbare Dittographie; der Schreiber sprang von dem השער in V. 8 nochmals auf das zweite השער in V. 7 zurück. — 10: 'דֶּרֶךְ הק überflüssige Glosse, den LXX unbekannt. — 16: l. mit Cornill (nach LXX etc.) לְאֵילָם חַלּוֹנוֹת; MT: und ebenso [waren Fenster] den Vorhallen (?) und Fenster waren ꝛc. — 19: l. mit LXX רֹחַב הֶחָצֵר. — 30: V. 30, wohl aus einer irrigen (und dann noch weiter verderbten) Wiederholung von V. 29 geflossen und jedenfalls gänzlich sinnlos, fehlt nicht nur bei den LXX, sondern selbst in hebräischen Handschriften. — 32: l. mit Cornill nach LXX אֶל־הַשַּׁעַר הַפֹּנֶה; denn nach V. 28 (dessen Anfang der MT irrtümlich wiederholt) ist der Prophet bereits im inneren Vorhof. Überdies lehrt die Fortsetzung „und er maß das Thor", daß unmittelbar zuvor ein Thor erwähnt sein muß (vergl. auch V. 35). — 37: l. (wie V. 31 und 34) mit LXX 'וְאֵילַמּ; MT: „und seine Pfeiler", offenbar bloßer Schreibfehler. — 43: l. mit Smend nach LXX etc. וּשְׁפָתַיִם. Für בבית wird mit Hitzig ꝛc. מִבַּיִת zu lesen sein. — 44: die in der Anmerkung mitgeteilte Übersetzung weicht namentlich im Eingange stark von den LXX ab. Diese drücken aus (nachdem sie schon 43ᵇ einen total anderen und sicher nicht erfundenen Text geboten haben, nämlich: „und oben über den Tischen Dächer, um sie vor dem Regen und vor der Hitze zu schützen"): „und er führte mich in den inneren Vorhof und siehe, [da waren] zwei Zellen im inneren Vorhof." Sicher ist weiterhin mit Cornill nach den LXX אַחַת für אֲשֶׁר, וּפָנֶיהָ für וּפְנֵיהֶם, אַחַת für אֶחָד und nochmals פָּנֶיהָ (Cornill ופניה) für פְּנֵי zu lesen. — 48ᵇ: ergänze nach השער mit LXX die ganz unentbehrlichen Worte אַרְבַּע עֶשְׂרֵה אַמָּה וְכִתְפוֹת הַשַּׁעַר; nur so (14 + 3 + 3) kommen die 20 Ellen der „Länge der Vorhalle" in V. 49 heraus. Die Auslassung entstand im MT durch Abirren des Schreibers vom ersten השער auf das zweite. — 49: l. mit Smend ꝛc. nach LXX שְׁתֵּי עשרה statt der auffälligen ungeraden Zahl „elf" des MT; ebenso mit LXX בְּמַעֲלוֹת עֶשֶׂר statt des sinnlosen „und auf den Stufen, auf welchen man zu ihr emporstieg" des MT. — 41, 3: mit Recht stellt Cornill nach den LXX als ursprünglichen Text her וְרֹחַב הַפֶּ' שֵׁשׁ א' וְכִתְפוֹת הַפֶּתַח שֶׁבַע א' מִפֹּה וְשֶׁבַע א' מִפֹּה; ורחב geriet irrtümlich vor das zweite הפתח, verdrängte וכתפות und nötigte so zugleich zur Weglassung von מפה ꝛc. — 8: l. mit Davidson, Ezekiel, Cambr. 1892, S. 309: וְרָאִיתִי לבית גֹּבַהּ. — 22: Zusatz nach den LXX (וְרֹחַב שְׁתַּיִם אַמּוֹת); der Schreiber irrte vom ersten אמות auf das zweite ab. Statt des sinnlosen ארכו „seine Länge" l. mit Cornill nach LXX אַדְנָיו. — 42, 4: l. mit LXX ꝛc. ארך מֵאָה אַמָּה (vergl. 41, 13); MT: „ein Weg von einer Elle." — 14: die Worte ולא יצאו bis החיצונה beruhen entw. auf Verstümmelung des urspr. Textes oder sind von anderwärts her versprengt. — 43, 1: das zweite שַׁעַר ist nach den LXX als Dittographie zu streichen. — 3: l. mit LXX einfach וְהַמַּרְאֶה; nachdem irrtümlich mit 'וּכְמ begonnen war, wurde wenigstens המראה nochmals nachgeholt. Für das sinnlose בְּבֹאִי „als ich kam" l. mit Ewald nach Theodotion und Vulg. 'בְּבֹאוֹ; statt des nicht minder sinnlosen מַרְאוֹת („und Gesichte [gab es]" ?) l. mit Cornill nach den LXX וּמַרְאֵה הָרֶכֶב אֲשֶׁר רָאִיתִי. — 6: l. mit LXX וְהָאִישׁ; MT: „ein Mann". — 7ᵃ: ergänze mit Cornill nach den LXX das unentbehrliche הֲרָאִיתָ nach אָדָם. — 7ᵇ: die Übersetzung folgt der Emendation Cornills, der (nach der Vulg. וּבְבָמוֹתָם (statt des ans Ende des Verses geratenen במות) hinter בזנותם einschiebt. — 11: וכל־צורתו ist beidemale mit LXX als überflüssige Glosse (die vom MT geforderte Aussprache als Plural soll wohl nur die Tautologie mit צורת הבית abschwächen) zu streichen. — 13 (Fußnote): l. mit Smend und Cornill statt des kontorten וחיק האמה („und die Vertiefung

der Elle"?!) חֵיקוֹ אַמָּה (urspr. vielleicht חֵיקָה), ferner אַחַת für הָאֶחָד („Spanne des Einen"?), endlich (als Überleitung zu V. 14) 'וְזֶה גֹּבַהּ הַמ (MT: „der Rücken des A."). — 14: l., entsprechend der Richtigstellung von V. 13ᵇ, מֵחֵיק ohne Copula. — 17: l. statt des unbegreiflichen Infinitivs das Partic. פֹּנוֹת. — 20: das neben וחטאת überflüssige וכפרתהו wird urspr. von den LXX nicht ausgedrückt und ist wohl erst im Hinblick auf 4 Mos. 16, 33 beigefügt. — **44**, 3: streiche mit Cornill das überaus störende נָשִׂיא, vielleicht auch אֶת־ an der Spitze des Satzes, obschon sich eine solche Hervorhebung des Subjekts durch אֶת־ auch sonst belegen läßt. Den MT müßte man übersetzen: „was den Fürsten anlangt, so ist er Fürst; [als solcher] soll er u. s. w." — 18: die schon von Ewald seltsam gefundene Anweisung 'ולא יחג' בי dürfte mit Cornill als nachträgliche Zuthat zu streichen sein. — 19: die Wiederholung des 'אל־החצ' הח ist, da es sich hier nicht um einen Distributiv-Ausdruck handeln kann, einfach als Schreibfehler zu betrachten. — 25: l. mit LXX, wie auch יטמאו am Schlusse des Verses fordert, יָבוֹאוּ statt des Singular. — 28: statt des (syntaktisch ganz ungefügen) MT „und es soll ihnen zum Erbbesitz sein" — einer dogmatischen Korrektur, die den Widerspruch des ursprünglichen Textes mit 4 Mos. 35 und Jos. 21 beseitigen will — wird mit Cornill die nur von der Vulgata aufbewahrte LA וְנַחֲלָה לֹא תִהְיֶה לָהֶם herzustellen sein. — **45**, 1: das irrtümlich wiederholte zweite ארך ist mit LXX zu streichen. Für עֲשָׂרָה l. (wie schon der Singular אלף fordert, da nach עשרה vielmehr der Plural stehen müßte) mit Hitzig 2c. nach LXX עֶשְׂרִים. Nach dem jetzigen Text wäre der V. 3 abgemessene Teil genau so groß wie das Ganze! Die Herabsetzung der 20 000 auf 10 000 will offenbar dem Levitenlande (V. 5) den Charakter der Heiligkeit entziehen. — 2: die von Cornill geforderte Umstellung der Verse 3 f. und 2 spricht für sich selbst; den Grund der Umstellung findet Cornill mit Recht in dem Bedenken, den Umfang des Priesterlandes vor dem des Heiligtums bestimmt sein zu lassen. — 4: in dem unverständlichen 'ומקדש למ erblickt Cornill (wohl mit Recht) eine tendentiöse Änderung des noch von den LXX bezeugten ursprünglichen Textes מָקוֹם לְבָתֵּי מִפְקָד לְקָדְשָׁם „ein Ort für Amtswohnungen (vergl. 43, 21) entsprechend ihrer Heiligkeit". Grund der Änderung sei der Anstoß an der allzu unverblümt ausgesprochenen Heiligkeit der Priester. — 5: l. mit Cornill nach LXX und 4 Mos. 35, 2. Jos. 14, 4. 21, 2: עָרִים לָשָׁבֶת. Nachdem לשבת einmal in לשכת verderbt und so die „Zellen" des MT entstanden waren, mußte die Streichung von ערים von selbst erfolgen. Oder sollte die ganze Änderung bezwecken, die Herabsetzung der 35 Levitenstädte (in Jos. 21) auf zwanzig aus dem Texte zu beseitigen? — 7: יָמָּה und קָדִימָה, offenbar Glossen zur Erklärung von 'מפאת י 2c. Für לְעֻמּוֹת l. wie anderwärts לְעֻמַּת. — 12: l. statt des gänzlich verderbten MT („20 Sekel, 25 Sekel, 15 Sekel soll euch die Mine gelten") mit Böckh (bei Smend) nach LXX cod. Alex. חֲמִשָּׁה שְׁקָלִים חֲמִשָּׁה וַעֲשָׂרָה שְׁקָלִים עֲשָׂרָה וַחֲמִשִּׁים שֶׁקֶל הַמָּנֶה יִהְיֶה לָכֶם. — 13: l. וְשִׁשִּׁית oder (mit LXX) שִׁשִּׁיתָהּ „ein Sechstel von ihm" (dem Epha) ohne הָאֵיפָה. MT: „und ihr sollt das Epha sechsteln", d. h. in sechs Teile teilen; dazu paßt aber nicht מֵחֹמֶר. — 14: Von der doppelten Aussage „10 Bath machen einen Ch." beruht natürlich eine auf Dittographie. Aber schon die eine Aussage ist nach V. 11 völlig überflüssig und für חמר vielmehr mit Cornill nach dem Syrer und Vulg. כֹּר zu lesen. Smend vermutet ohne Zweifel richtig, daß כֹּר zu כֹּר verdarb, worauf sich חֹמֶר für כֹּר und die nochmalige Wiederholung des Satzes von selbst einstellte. — 15: statt des seltsamen MT („von der bewässerten Gegend Israels", als ob nicht die Steuer von überallher zu entrichten wäre) l. mit Cornill nach LXX 'תְּרוּמָה מִכָּל־מִשְׁפְּחוֹת י, eine Emendation, die keiner weiteren Begründung bedarf. — 20: statt des im Hinblick auf die einmalige Sühnfeier 3 Mos. 16 absichtlich veränderten Textes (wobei allerdings 'בשבעה בח „am siebenten im Monat" nicht mehr hebräisch ist) l. mit LXX בַּשְּׁבִיעִי בְּאֶחָד לַחֹדֶשׁ. — 21: für die Vermutung Smends, daß bei Ezechiel Passah auf den 15. des 1. Monats fiel (statt nach allen anderen Stellen auf den 14.) spricht der genaue Parallelismus, den Ezechiel

nach dem urspr. Texte zwischen dem 1. und 7. Monate durchführt. — 21: durch das seltsame חַג שְׁבֻעוֹת des MT („sollt ihr das Passah feiern, ein Wochenfest an Tagen; ungesäuerte Brote sollen gegessen werden“, oder allenfalls [gegen die Accente] „ein Wochenfest; Tage hindurch sollen u. s. w.“) soll, wie man längst erkannt hat, das bei Ezechiel fehlende Wochenfest — eines der drei alten Hauptfeste, das nachmals auch der Priestercodex beibehielt, — noch gewaltsam in den Text eingefügt werden. Natürlich ist mit LXX שִׁבְעַת יָמִים מ׳ ר׳ zu lesen. Dagegen dürfte חג, das schon die LXX hinter הפסח gelesen zu haben scheinen, ursprünglich (wie 2 Mos. 34, 25) vor diesem gestanden haben. — 46, 6: l. mit LXX תָּמִים. Der (sprachlich unmögliche) Plural ist offenbar der Ansatz zu einem Ausgleiche mit 4 Mos. 28, 11, wo für die Neumondstage zwei Farren gefordert werden. — 10: l. mit LXX, wie der Kontext fordert, יֵצֵא statt יצאו (da V. 11 wieder mit ו beginnt, Dittographie des ו). — 13: l. mit LXX beidemale יַעֲשֶׂה; der MT („du sollst herrichten“ als Anrede an den Priester Ezechiel oder den Priester überhaupt) entstand aus dem Bedenken, daß scheinbar dem Fürsten selbst zu opfern erlaubt wird. — 14: l., wie V. 13 (s. o.), mit LXX יַעֲשֶׂה. Am Schlusse des Verses l. mit LXX dem Kontext entsprechend חֻקַּת und streiche עוֹלָם (veranlaßt durch die im Priesterkodex mehr als 20mal vorkommende Verbindung חקת עולם). — 15: l. mit Cornill statt des Imperativs, den auch die LXX vorauszusetzen scheinen, וְעָשׂוּ (sc. die Priester). Die Anrede ins Allgemeine würde nicht durch den Imperativ, sondern durch Perf. cons. (וַעֲשִׂיתֶם) ausgedrückt sein. Dabei ist indes fraglich, ob nicht Ezechiel vielmehr וְעָשָׂה (sc. der Fürst, wie V. 13 u. 14) geschrieben hat. — 16: l., wie V. 17, mit LXX מִנַּחֲלָתוֹ; MT: „so ist dies sein (des Beschenkten) Grundbesitz; seinen Söhnen soll er gehören.“ — 17: l. mit LXX נַחֲלַת statt des grammatisch unmöglichen MT. — 18: מאחזתם ist nach LXX als eine zu להונתם nicht passende Glosse zu streichen. — 22: statt קטרות drücken die LXX קְטַנּוֹת aus (von Cornill aufgenommen). מהקצעות am Schluß könnte als Part. Ho. höchstens „mit Ecken ausgestattet“ bedeuten. Aber der Plur. fem. läßt sich nicht zu ארבעתם konstruieren und die Masora selbst hat das Wort (das auch die LXX nicht lasen) durch übergesetzte Punkte verdächtigt. — 47, 2: l. mit Cornill nach LXX הַפֹּנֶה דֶּרֶךְ קָדִים statt der grammatisch unmöglichen Umstellung im MT. — 8: statt des völlig sinnlosen MT („ins Meer, die Hinausgebrachten“?) l. mit Cornill (nach Field) אֶל־הַמַּיִם הַחֲמוּצִים. Für הַמַּיִם spricht, abgesehen vom Plural, auch אֶל־, nach welchem man nicht einen Lokativ erwartet, für החמוצים der Thatbestand. — 9: l. mit Ewald נַחַלָם (dagegen Cornill nach LXX [vergl. auch das Ende des Verses] הַנַּחַל); MT „zwei Flüsse“ (?). — 13: statt des sinnlosen Schreibfehlers גֵּה ist selbstverständlich זֶה zu lesen. Ebenso l., wie die Grammatik fordert, mit Cornill הַגְּבוּל. — In 15[b] ist mindestens der Artikel vor דֶּרֶךְ als grammatisch unmöglich zu streichen. Weiter aber wird mit Cornill auch צדדה (als Interpolation aus 4 Mos. 34, 8) zu streichen und לְבֹא, wie 4 Mos. 34, 8, mit חֲמָת (an der Spitze von V. 16) zu verbinden sein. — 16[b]: l. mit Cornill, wie durch 17[a] nahe gelegt wird, חֲצַרָה עֵינֹן (so nach Analogie von 2 Sam. 20, 15) statt des befremdlichen „das mittlere Hazer“ des MT. — 17: versetze mit Cornill das ן von צפון vor גבול (Zweck der Bemerkung ist die ausdrückliche Ausschließung des [einst von David eroberten] Gebietes von Damaskus), streiche — gleichfalls mit Cornill — וגבול ח׳ als eine gegenstandslose Glosse, die sich schon durch ihr Nachhinken als solche verrät, und l. für וְאֵת am Schluß nach V. 20 זאת. Der MT ließe sich höchstens übersetzen: „vom Meere nach H.-E., dem Gebiete von Damaskus und immer weiter nach Norden zu und dem Gebiete von Hamath und mit der Nordseite.“ — 18: die Übersetzung folgt durchaus der scharfsinnigen und in hohem Grade überzeugenden Verbesserung des verderbten hebräischen Textes durch Cornill: מֵחֲצַר עֵינֹן אֲשֶׁר בֵּין חַוְרָן וּבֵין דַּמֶּ׳ בֵּין הַגִּ׳ וּבֵין אֶרֶץ יִשְׂרָאֵל הַיַּרְדֵּן מִגְּבוּל עַד־הַיָּם הַקַּ׳ תָּמָרָה זֹאת פְּ׳ קְ׳. Nachdem der Ausgangspunkt irrtümlich ausgefallen war, suchte man durch die LA מִבֵּין nachzuhelfen „und dies eine מִבֵּין zog dann die drei übrigen nach sich“ (Cornill). Die Emendationen מִגְּבוּל

für מגבול, תְּמָרָה (welches auch durch V. 19 gefordert wird!) für חמדו, sowie זאת für ואת (vergl. o. zu V. 17) werden sämtlich auch durch die LXX bezeugt. Dem gegenüber kann der MT („von zwischen H. und von zwischen D. und von zwischen G. und von zwischen dem Lande J. [ist] der Jordan; von einer Grenze am [oder allenfalls „bis zum"] östlichen Meere sollt ihr messen, und mit der Ostseite") nicht weiter in Betracht kommen. — 19: l. wie V. 17 und 18 (s. o.) זאת für וְאֵת. — 20: l. mit Cornill wie V. 18 nach LXX מִגְּבִיל statt des sinnlosen מגבול. — 22: l. mit Hitzig ꝛc. nach V. 20 יַפִּילוּ; das Qal des MT soll wohl ausdrücken: „sie werden (ohne ihr Zuthun und Verdienst) in Erbbesitz hineingeraten." — 48, 1: Statt des verderbten MT („und sie [?] sollen ihm zu teil werden, die Ostecke, das Meer") l. nach Analogie der bei allen übrigen Stämmen gebrauchten Formel מִפְּאַת ק׳ עַד־פְּאַת יָמָּה. — 9: wie 45, 1 (s. dort das Nähere) ist am Schluß עֶשְׂרִים אָלֶף statt der 10 000 des MT zu lesen. — 10: die störenden beiden רֹחַב, sowie אֹרֶךְ nach וָנֶגְבָּה sind nach dem ursprünglichen Texte der LXX als Glossen zu streichen. — 11: l. (lediglich mit anderer Wortabteilung) nach LXX הַמְקֻדָּשִׁים בְּנֵי צ׳; MT könnte nur übersetzt werden: „den Priestern, dem, der da geweiht ist von den Z.". — 13: l. mit Hitzig nach LXX וְלַלְוִיִּם (MT allenfalls: „die Leviten aber [liegen] entlang dem Gebiete der Priester"). Am Schlusse ist wieder, wie V. 9, mit den LXX עֶשְׂרִים אָלֶף zu lesen; denn es soll die Gesamtlänge und Gesamtbreite des vereinigten Priester- und Levitenlandes angegeben werden. Der MT will das letztere nicht als heiligen Bezirk gelten lassen, verrät aber die ursprüngliche Lesart durch Beibehaltung des כָּל vor אֹרֶךְ. — 14: entsprechend dem יִמְכְּרוּ wird für יָמֵר (allenfalls „soll man vertauschen") יָמִירוּ zu lesen sein (Abfall des schließenden ו vor ו!), dann aber mit dem Kethib יַעֲבוֹר, während das Kere (konform mit dem Sing. ימר) ausdrückt: „noch soll man in andern Besitz übergehen lassen" ꝛc.— 18: der gänzlich müßige Nachsatz וְהָיָה ꝛc. dürfte so entstanden sein, daß der Schreiber von וְהָיְתָה nochmals auf לאמת ꝛc. abirrte; durch Verwandlung von והיתה in והיה wurde alsdann ein selbständiger Satz hergestellt (anders Cornill, der והיה לעיר לאחזה konjiziert). — 21: l. für תרומה mit Smend ꝛc. (entsprechend dem nachfolgenden וָיָמָּה) קָדִימָה, sodann (wie vorher) עַד־גְּבוּל. — 22: Der ganze Vers ist wegen des Schwankens der Überlieferung und wegen des völlig selbstverständlichen Inhalts mit Recht von Cornill für eine Glosse erklärt worden. — 29: l. mit LXX etc. (wie 45, 1. 47, 22) בְּנַחֲלָה statt des offenbar bloß verschriebenen מִנַּ׳. — 31ᵇ: streiche mit Cornill צָפוֹנָה als einen Einschub, der sich erst infolge der irrtümlichen Umstellung von V. 30ᵇ und 31ᵃ nötig machte. —

Der Prophet Hosea.

1, 2: Die ersten Worte des Verses sind gegen die Accente mit dem Folgenden verbunden. — 2, 8: l. mit LXX דַּרְכָּהּ. — 25: l. וּזְרַעְתִּיהוּ, da offenbar die Wiederannahme aller drei Kinder (in derselben Reihenfolge wie Kap. 1) hervorgehoben werden soll, so kann das Objekt zu וזרעתי nur Jesreel sein. Das Suffixum fem. kann nur sehr künstlich auf das weiblich personifizierte Volk bezogen werden. — 3, 1: l. mit LXX אֹהֶבֶת; MT: eine von einem andern geliebte. — 5: daß ואת־ד׳ מ׳ erst nachträgliche (judäische) Glosse ist, geht vor allem daraus hervor, daß es zwischen die zweimalige Nennung Jahwes eingeschoben ist. — 4, 4: l. nach Oort* וְעַמְּךָ רִיבַי הַכֹּהֵן. Die gewöhnliche Übersetzung des MT: „und (oder: da) dein Volk ist wie die, welche mit dem Priester hadern", verträgt sich, ganz abgesehen von der Schwierigkeit des Sinnes, nicht mit dem Folgenden, wo deutlich die Priester angeredet werden. Man erwartet daher, daß der Prophet ausdrücklich zu ihnen übergeht. — 7ᵇ: lautete nach jüdischer Tradition (vergl. Geiger, „Urschrift und Übersetzungen der Bibel", S. 309 f.):

* Vgl. Oort, Hosea in „Theol. Tijdschrift" 1890, S. 480 ff.

כִּבְדוּ בְּקָלוֹן הֲמִירוּ. — 18: הֵבוּ ist mit LXX als fehlerhafte Dittographie von אהבו zu streichen. Statt מְגִנֶּיהָ l. nach LXX מִגְּאֹנָם. MT nach üblicher Deutung: „Schmach ziehen vor ihre Fürsten (eig. ihre Schilde)“. — 19: statt מִזִּבְחוֹתָם l. nach LXX מִמִּזְב'. — 5, 2: dem MT folgt die (eben darum völlig unverständliche) Übersetzung Luthers: „Mit Schlachten vertiefen sie sich in ihrem Verlaufen.“ Ziemlich allgemein ist die Annahme, daß statt שַׁחֲטָה zu lesen sei שַׁחַת; dann wird unter Vergleichung von Hos. 9, 9 übersetzt: „Abtrünnig haben sie tief gefrevelt.“ שַׁחַת bedeutet aber auch Grube; vielleicht wollte der Prophet durch die Worte: „sie haben eine tiefe Grube gemacht“ (oder, nach der Konjektur Wellhausens, שַׁחַת הַשִּׁטִּים, „die Fallgrube von Sittim haben sie tief gemacht“) die Bilder des ersten Verses (Schlinge, Fangnetz) fortsetzen. — 11: für צו des MT, das nach gewöhnlicher Fassung „Gebot“ bedeuten soll (s. zu Jes. 28, 10. 13), scheinen die alten Übersetzungen entweder (LXX, Targ. Syr.) שָׁוְא oder (Vulg. Hier.) צוֹאָה gelesen zu haben. Beides wäre eine verächtliche Bezeichnung der Götzen. Die vorhergehende Redensart הלך אחרי spricht für die LA der LXX. — 6, 5: l. nach LXX Targ. Syr. mit anderer Abteilung der Konsonanten וּמִשְׁפָּטִי כָאוֹר יֵצֵא (MT „deine Gerichte sind ein aufgehendes Licht“). — 7, 4: Die Übersetzung folgt der Konjektur Oorts כְּמוֹ תַנּוּר בֹּעֵר הֵם אֹפֵהוּ יִשְׁבּוֹת מִבָּעֵר (MT nach üblicher Deutung: „wie ein Ofen glühend von einem Bäcker, der aufhört zu heizen“ (?). — 5: Oort giebt a. a. O. S. 487 f. zufolge anderer Verbindung der Worte V. 5 und 6 folgendermaßen wieder: [5] Am Tage machen die Fürsten unseren König krank; lange Zeit glüht er vom Wein, er hält es mit den Spöttern, [6] wenn sie in seiner Nähe sind ꝛc.“ — 6: die Konsonanten des MT lasen Syr. und Targ. אַפְּהֶם oder אַפָּם = „ihr Zorn, ihre Wut“. Höchst ansprechend vermutet Robertson Smith (Journ. of Philol. XVI, 72) nach 5 Mos. 29, 19 יֶעְשַׁן אַפְּהֶם „raucht ihr Zorn“. — 14: l. nach LXX יִתְגּוֹדָדוּ (MT: „versammeln sie sich“). — 8, 4: l. nach LXX יִכָּרֵתוּ (MT allenfalls: „damit es [das Silber und Gold] zu Gr. gehe“). — 6: l. הוּא (ohne כִּ). Übrigens haben die LXX V. 5 und 6 anders abgeteilt. — 10: l. וְיֶחְדְּלוּ. Die LA des MT „und sie fingen an gering (oder: minder) zu werden“ ist sinnlos. In der Vorlage der LXX scheint der Schluß des Verses gelautet zu haben: ויחדלו מעט ממשח מלך ושרים, d. i. daß sie ein wenig (oder: gar bald) davon ablassen, Könige und Fürsten zu salben. — 11: das zweite לַחֲטֹא ist zu streichen; die Beifügung erschien nötig, als man das erste לחטא irrtümlich zum Vorhergehenden, anstatt zur zweiten Vershälfte zog. Oder ist mit Orelli statt des ersten לח' vielmehr לְחַטֵּא (zum Behufe des Entsündigens, in Wahrheit aber zum Sündigen) zu lesen? — 12: l. תּוֹרֹתַי statt des mit רבו unverträglichen Singulars. Graetz, Gesch. d. j. V. II, 1, 469 f. will דִּבְרֵי תוֹרֹתַי lesen, „die Worte meiner Weisungen“. — 13: der MT pflegt übersetzt zu werden: „als die Opfer meiner Gaben opfern sie Fleisch“. Aber הבהבי in der Bedeutung „meine Gaben“ ist sehr fraglich und die LXX lasen offenbar nicht so. Als sichere Bestandteile des Textes erscheinen nur die Worte: יִזְבְּחוּ זבח וַיֹּאכלו בשׂר. Darnach ist oben übersetzt worden. Der Schluß des Verses ist nach den LXX beigefügt (vergl. auch 9, 3). — 9, 2: l. nach LXX יֵדָעֵם (MT allenfalls: „wird sie nicht laben“). Am Ende des Verses l. nach LXX und in Übereinstimmung mit dem ersten Versgliede בָּם statt בָּהּ. — 4: l. nach Kuenen (Hibbert lectures, p. 312 ff.) יַעַרְכוּ oder יַעַרְכוּ (MT: „ihre Opfer werden ihm nicht angenehm sein“), sowie לַחְמָם für לָהֶם. — 7: der Schluß des Verses ist unverständlich. Die ersten Worte „wegen der Größe deiner Verschuldung“ ließen sich mit Wellhausen (Skizzen und Vorarbeiten III, 130) als Gegenrede des Propheten auf den Spott des Volkes verstehen: „Ja wohl, verrückt über die Größe deiner Verschuldung“. Doch erwartet man eine solche Gegenrede in diesem Zusammenhange nicht. Die letzten Worte schließen sich der Form nach schwer an das Vorhergehende an; vollends bleibt dann משׂטמה, das V. 8 Fußeisen (Ges. thesaurus l. hebr. et chald.) bedeutet, rätselhaft. Somit ist notwendig Textverderbnis anzunehmen. — 8: Cheyne schlägt vor, צֹפֶה אפרים מֵעִם־אלהי zu lesen, und übersetzt: der Wächter Ephraims, der von

meinem Gotte bestellt ist, der Prophet — Schlingen wie die eines Vogelstellers sind u. s. w. — 12: l. בְּשׂוּרִי statt בְּשׂוּרִי des MT, das בְּסוּרִי gleichgesetzt zu werden pflegt: „wenn ich von ihnen weiche". — Vers 13ᵃ lautet nach anderer Übersetzung, als der in der Fußnote gegebenen: „Ephraim, wie ich's erblicke bis Tyrus hin, in einer Aue gepflanzt", d. h. in seiner Blüte und Herrlichkeit oder in seiner ganzen Ausdehnung. Die Schwierigkeit des Ausdrucks liegt auf der Hand. Die LXX übersetzen abweichend: „die Ephraimiten, wie ich schaute, haben ihre Kinder zum Wild (?) gemacht". Man steht dem zweifellos stark verderbten Texte ratlos gegenüber. — 10, 1: l. (לוֹ) פְּרִיו שָׁלוֹ nach den LXX, während MT übersetzt wird: „der sich Frucht ansetzt". — V. 3 und 4 sind nach den LXX so zu verbinden, daß statt דִּבְּרוּ ד' („sie treffen Abkommen"), entsprechend dem nachfolgenden כָּרֹת (vergl. zu diesem Gebrauch des Infin. absol. Gesenius-K. 25 § 113, 4), דָּבָר ד' gelesen wird. — 5: l. nach den LXX לְעֵגֶל (MT: „um die Kühe S.'s") und, gleichfalls nach den LXX, שֹׁכְנֵי statt des Sing. שְׁכַן. — 6: l. בֹּשֶׁת א' = die Schande Ephraims, nämlich das goldene Stierbild (Am. 8, 14; vergl. zu diesem Gebrauche von בֹּשֶׁת auch die Note zu Hos. 9, 10), wird er (der König von Assyrien) sich holen. Der MT soll bedeuten: Schande wird Ephraim erlangen. — 7: מַלְכָּהּ ist gegen die Accente mit Wünsche zum zweiten Halbvers gezogen. — 10: l. mit den LXX עֲוֺנֹתָם statt des unverständlichen MT. — 13: l. mit LXX בְּרִכְבְּךָ; MT: „auf deinen Weg, Wandel". — 15: l. mit LXX בֵּית יִשְׂרָאֵל; der MT denkt natürlich an den Stierdienst zu Bethel. — 11, 1: l. mit LXX und Targ. לְבָנָיו; MT: „meinen Sohn". — 2: l. nach LXX כְּקָרְאִי (MT: „man rief"). Statt מִפְּנֵיהֶם (vor ihnen, d. i. vor denen, die sie riefen) l. nach LXX מִפָּנַי הֵם und verbinde הֵם mit dem Folgenden. V. 3 bringt mit וְאָנֹכִי den Gegensatz dazu. — 3: nach dem Vorschlage Dorts l. וָאֶקָּחֵם (das קָחָם des MT ist eine Unform) und den LXX entsprechend זְרוֹעֹתָי (MT: „seine Arme"). — 4 f.: In Vers 4ᵇ wechselt das Pronomen der 3. Sing. und Plur. zur Bezeichnung Ephraims in auffallender Weise. Bei den LXX überwiegt der Singular; darnach läßt sich vielleicht mit folgenden Änderungen auskommen: כִּמְרִים על על לְחָיָו וְאַט אליו אוכיל לו (MT: כִּמְרִימֵי „wie solche, die aufheben", und וְאַט „damit ich darböte" ?). Das לוֹ ist aus dem לֹא (= nicht) des MT am Anfange von V. 5, wo es unverständlich ist, herübergenommen, freilich nicht ohne Bedenken. — 6: l. mit Dort מִמֹּעֲצוֹתֵיהֶם; MT: „wegen ihrer Pläne". — 9 f.: da die Bedeutung Zornesglut oder Wut für עִיר unsicher ist, will Steiner dafür לְבָעֵר setzen und Dort nach 1 Kön. 14, 10. 16, 3 אחריך statt אחרי V. 10 hinzufügen. — An Stelle von ילכו V. 10 vermutet Dort יֵלֵךְ. Vgl. dazu die in der Anmerkung zu 11, 9 gegebene Übersetzung. — 12, 1: das hier ausgesprochene Lob Judas dürfte, wie Cornill (Zeitschr. für die alttest. Wissensch. 1887, S. 285 ff.) höchstwahrscheinlich gemacht hat, ursprünglich ganz anders gelautet haben; Corn. vermutet וְעִם קְדֵשִׁים נִצְמָד „und mit Hurern [vergl. zu diesem Worte die Übersetzung von 5 Mos. 23, 18] zusammengejocht". In nachexilischer Zeit mußte einem gesetzeseifrigen Judäer diese Anklage als gegenstandslos erscheinen, und so ersetzte man sie durch eine Aussage, die den Thatsachen der Gegenwart entsprach. — 5: l. nach Syr., Aquila, Symmachus, Theodotion עִמּוֹ; MT: „mit uns". — 13, 2: l. nach LXX כִּתְמוּנַת. Die Lesart des MT bietet eine unmögliche Form, die man sehr gezwungen mit כִּתְבוּנָתָם („nach ihrer Einsicht") gleichzusetzen pflegt. — 5: l. mit LXX רְעִיתִיךָ; MT: „ich erkannte dich". — 8: l. nach LXX וַאֲכָלֵם שָׁם כְּפִירִים. Die Lesart des MT „und ich will sie dort verzehren wie eine Löwin" zerstört den Parallelismus. — 9: l. nach LXX und Syr. שִׁחַתִּיךָ י' מִי יַעְזְרֶךָ. Der MT wird, obwohl die letzten drei Worte des Verses in Wahrheit unübersetzbar sind, meist wiedergegeben: „Ins Verderben stürzt dich, Israel, daß du gegen mich, deine Hilfe, bist." — 10: l. וְכָל־שָׂרֶיךָ וְשֹׁפְטֶיךָ (Houtsma); MT: „in allen deinen Städten, und deine Richter ꝛc.". — 13: die in der Fußnote gegebene andere Übersetzung folgt der Aussprache כִּי עַתָּ[ה]. Vergl. Hes. 23, 43. Ps. 74, 6. — 15: l. mit LXX אוֹצָרוֹ; MT (אוֹצַר mit dem Folgenden verbunden): das Schatzhaus aller kostbaren Kleinode. —

14, 9: l. nach LXX וְלַעֲצַבִּים; die LA des MT wird gewöhnlich in ähnlichem Sinne gefaßt: „was habe ich noch mit den Götzen zu schaffen"?

Der Prophet Joel.

2, 8: „unaufhaltsam" ist übersetzt in der Annahme, daß als Objekt zu לא יבצעו zu denken sei דַּרְכָּם oder dergl. („sie brechen ihren Weg nicht ab"). Vielleicht ist jedoch יִבָּצֵעוּ zu lesen: „ohne daß sie zerschnitten werden", also „unverwundet". — 23: statt des befremdlichen בראשון drücken LXX Syr. Vulg. aus כְּבָרִאשׁוֹנָה (oder כְּבָרִאשֹׁנָה). — **4**, 11: statt des befremdlichen וְנִקְבְּצוּ, welches schwerlich mit Hitzig und Ewald als Imper., sondern nur als Perf. consec. („und sie sollen sich versammeln") gefaßt werden könnte, wird einfach וְהִקָּבְצוּ zu lesen sein. — 21: l. nach LXX וְנִקַּמְתִּי und לֹא־נִקַּמְתִּי; die LA des MT könnte nur bedeuten: ich werde ihr Blut ungestraft lassen (oder: für unschuldig erklären).

Der Prophet Amos.

1, 11: l., wie der Parallelismus und die Gleichheit des Subjekts im zweiten Halbverse fordert, mit Hitzig וַיִּשֹּׁר; MT: „weil sein Zorn beständig zerfleischte". — 15: l. nach LXX zu Jer. 49, 3 מִלְכֹּם statt מַלְכָּם (ihr König), sodann nach dem hebr. Text von Jer. 48, 7. 49, 3 כֹּהֲנָיו statt הוּא des MT („sowohl er selbst als auch seine hohen Herren"). — **3**, 11: l. יְסֹבֵב statt וּסְבִיב ה' des MT: „Bedrängnis und zwar rings um das Land". Möglich wäre übrigens auch, daß der MT ausdrücken will „und Umringung des Landes". — 12: G. Hoffmann (Versuche zu Amos ZAW III, 87 ff.) schlägt vor, alles auf הַיֹּשְׁבִים Folgende zu V. 13 zu ziehen und statt בִּדְמֶשֶׁק auszusprechen בְּדַמֶּשֶׂק. Er übersetzt: „Ihr, die ihr sitzet in Schomron (Samarien) in Betteden und in Damaskus in Sopha[ecken], [13] hört (mich) an und legt Zeugnis ab wider das Haus Jakob." Vgl. 3, 9. 5, 1. — **4**, 3: da der Prophet offenbar mit Strafe droht, so hat man vorgeschlagen, statt וְהִשְׁלַכְתֶּנָה (wofür übrigens ohne Zweifel וְהִשְׁלַכְתֶּן zu lesen ist) auszusprechen וְהָשְׁלַכְתֶּן: „ihr sollt hingeworfen (fortgeworfen) werden". In dem folgenden Worte wäre dann eine Ortsangabe zu vermuten, und zwar der Name des Landes des bevorstehenden Exils. Aber das Wort selbst spottet jeder Erklärung. — **5**, 9: die LXX scheinen statt des ersten שֹׁד: שֶׁבֶר gelesen zu haben und יָבִיא statt יָבוֹא. Das הַמַּבְלִיג legt die Vermutung nahe, daß der Vers ursprünglich (wie V. 8) eine Aussage über das Walten Gottes in der Natur enthielt. — 26: die Übersetzung folgt in der Anordnung der Worte den LXX. Der MT bietet: „und den Kewan, eure Bilder, den Stern eures Gottes, den ihr euch gemacht habt". Übrigens wird mit Prof. Moore in Andover auch כוכב als Glosse zu כיון zu streichen sein. — **6**, 2: die Übersetzung folgt der Emendation Geigers („Urschrift und Übersetzungen der Bibel", S. 96 f.), der nach הטובים noch אַתֶּם und am Schlusse גְּבֻלְכֶם מִגְּבוּלָם liest. Nur so gewinnt man das (unentbehrliche) Subjekt zu טוֹבִים und eine durchaus natürliche Deutung von הממלכות האלה. Der MT („sind [sie] besser, als diese Königreiche", nämlich — wie man dann notgedrungen erklären muß — als Israel und Juda, „oder ist ihr Gebiet größer, als euer Gebiet"?) beruht auf einer dogmatischen Korrektur, um eine für die Späteren allzuanstößige Herabsetzung Israels zu beseitigen. — 3: G. Hoffmann übersetzt a. a. O., indem er das letzte Glied תַּגִּשׁוּן שְׁבַת חָמָס liest: „Ihr, die ihr täglich bösen Tribut (vergl. Ezech. 16, 33) einfordert und sabbathlich ungerecht Gut erpreßt". — 12: l. mit J. D. Michaelis ꝛc. statt בבקרים (welche Pluralform nur sehr spät zu belegen ist) בַּבָּקָר יָם. Die Fassung des MT „oder pflügt man da (auf den Klippen) mit Stieren" trägt die Hauptsache in den Text ein. — **7**, 1: l. mit LXX יֶצֶר (Brut, Larven); MT: „er, d. i. Jahwe, schuf Heuschrecken". Ferner mit LXX יֶלֶק für לֶקֶשׁ; MT wieder „Sommersaat". — 4: Nach G. Hoffmann sind die Konsonanten des MT auszusprechen לָרֹב בָּאֵשׁ, d. i. „dem (Engel), der

mittelst des Feuers streitet, dem Feuerengel". Am Schlusse des Verses l. mit LXX חֵלֶק יהוה; MT: „den Anteil". — 8, 2: l. mit G. Hoffmann הַקָּיִץ, d. i. die Obsternte des Herbstes; MT: „das Ende". — 3: l. שָׁרוֹת; MT: „die Lieder" (wobei man meist an „Tempellieder" denkt). — 4: die LXX lasen וּלְשַׁבָּת, d. i. „gar am Sabbat". — 8: streiche mit LXX und 9, 5 וְנִגְרְשָׁה des MT (Bedeutung unsicher; nach üblicher Erklärung: „wallt auf"). Statt des Kethib ונשקה l. nach 9, 6 das Kerē: וְנִשְׁקְעָה. Statt כָאֹר l. nach 9, 5 und LXX כַּיְאֹר. — 12: ziehe mit Hitzig ישוטטו zu V. 12ᵃ. — 14: l. mit LXX אֱלֹהֶיךָ; MT: so wahr der Weg (die Wallfahrt?) nach B. [oder: der Kultus von B.] lebt. — 9, 11: l., wie das Pluralsuffix an פִּרְצֵיהֶן fordert: אֶת־סֻכַּת דָּוִיד הַנֹּפֶלֶת; MT: „die verfallene Hütte Davids".

Der Prophet Obadja.

V. 7: l. vor לַחְמְךָ, welches ohnedies in der Luft schwebt, אֹכְלֵי und vergl. Ps. 41, 10 (wo auch אִישׁ שְׁלוֹמִי vorhergeht). — 13: l. statt der Unform תשלחנה entweder תִּשְׁלַח oder allenfalls (obschon sonst נָא dem אַל zu folgen pflegt) תִּשְׁלַח־נָא.

Der Prophet Jona.

1, 8: die Worte von באשר bis לנו fehlen mit Recht in LXX Vat. (nachdem Jona bereits als der schuldige ermittelt ist, ist die Wiederholung der Frage aus V. 7 völlig gegenstandslos); wahrscheinlich dienten sie ursprünglich als Randglosse zur Erklärung des ungewöhnlichen בשלמי V. 7.

Der Prophet Micha.

1, 5ᵃ: l. nach LXX etc. וּבְחַטֹּאת; MT: wegen der Sünden. — 5ᵇ: l. mit LXX Syr. Targ. Hier., wie schon der Parallelismus mit dem ersten Halbvers fordert, וּמִי חַטֹּאת יהודה statt des nichtssagenden „und was sind die Höhen Judas". Übrigens wäre auch Verschreibung von במ[ו]ת aus בֵּית möglich. — 10ᵃ: von der Lesart בַּעַכּוֹ statt בָּכוֹ ist vielleicht in dem *'Ενακείμ* der LXX eine Spur erhalten. — 10ᵇ: l. nach LXX הִתְפַּלָּשׁוּ; MT liest im Kethib הִתְפַּלָּשְׁתִּי = „ich bestreue mich", im Kere הִתְפַּלָּשִׁי „bestreue dich" (femin.). — 12: l. לְשַׁעֲרֵי; MT: das Thor. — 14: Noorda (Commentarius in vaticinium Michee 1869) konjiziert תִּתְּנִי für תִּתְּנִי; dann wäre etwa zu übersetzen: „darum sollst du als Mitgift samt dem Besitze von Gath dahingegeben werden". — 15 f.: Noorda schlägt vor, כְּבוֹד יִשְׂרָאֵל zu V. 16 zu ziehen und es als eine Bezeichnung Jerusalems zu fassen. Die Übersetzung würde dann lauten: bis Adullam wird er kommen. [16]: du Stolz Israels, schere dir u. s. w. — 2, 2: l. mit den alten Übersetzungen und vielen Handschriften אִישׁ (ohne וְ). — 4: l. nach LXX חֵלֶק עַמִּי יִמַּד בַּחֶבֶל; MT: das Eigentum meines Volkes vertauscht er (läßt er den Herren wechseln?). Übrigens erwartet man nach dem Eingange von V. 4 ein wirkliches kurzes Klagelied, in dem lange und kurze Versglieder abwechseln. Unter dieser Voraussetzung hat Stade, Zeitschr. für die alttestam. Wiss. VI, 122 f. mit Benutzung der LXX den Text so herzustellen versucht:

ביום ההוא ישא עליכם משל ונהה נהי לֵאמֹר
חֵלֶק עַמִּי יִמַּד בַּחֶבֶל וְאֵין מֵשִׁיב
לְשׁוֹבֵבֵינוּ שָׂדֵינוּ יְחֻלַּק שָׁדוֹד נְשַׁדּוּנוּ

An jenem Tage wird man ꝛc. anstimmen, indem man spricht:
Das Eigentum meines Volkes wird mit der Meßschnur verteilt, ohne daß einer es hindert,
An die, die uns hinwegführen, wird unser Feld verteilt. Völlige Verheerung hat uns betroffen.

V. 7: l. nach LXX דְּבָרָיו; MT: „meine Worte“. — 12: l. הַהֹלֵךְ וְתִהְיֶמְנָּה statt der Unform הַדָּבְרוֹ des MT. — 3, 3: l. mit LXX כִּשְׁאֵר; MT: „gleichwie“. — 4, 13: l. nach LXX וְהַחֲרַמְתְּ; MT: „und ich will weihen“. Übrigens könnte auch die LA des MT nach Gesen. § 44, 2, Anm. 4 als 2. Sing. fem. erklärt werden; doch meint der MT selbst ohne Zweifel die 1. Sing. — 5, 4: l. mit LXX בְּאַדְמָתֵנוּ; MT: „in unsere Burgen“. — 5ᵃ: l. nach Ps. 55, 2 בִּפְתָחוֹת; MT: „in seinen Pforten“. — 5ᵇ: vielleicht ist וְהִצִּילוֹ zu lesen. Die Übersetzung folgt der Annahme, daß der messianische König (der Oberfeldherr!) Subjekt ist. — 6: füge nach LXX und Syr. בַּגּוֹיִם (wie V. 7) hinzu. — 13: l. mit Hitzig, wie der Parallelismus fordert und 2 Chr. 24, 18 empfiehlt, עֲצַבֶּיךָ; MT: „deine Städte“; aber diese konnten nach V. 10 unmöglich nochmals erwähnt sein. — 6, 9: l. (z. T. nach LXX): וְתוּשִׁיָּה יִרְאֵי שְׁמוֹ שִׁמְעוּ (Roorda). MT nach üblicher Erklärung: „die Stimme Jahwes — der Stadt ruft sie, und Weisheit hat dein Name im Auge“. V. 10 muß ursprünglich mit der Fragepartikel begonnen und עוֹד (vielleicht verschrieben aus עִיר?) somit noch zu V. 9 gehört haben. — 11: l. הַאֶזְכֶּה; MT: „kann ich rein sein“. — 13: l. nach LXX הַחִלּוֹתִי; MT: „ich habe krank gemacht“. — 16: l. unter Benutzung der LXX וַתִּשְׁמֹר (MT allenfalls: „man beobachtet“) und im Schlußsatze עַמִּים (MT: „meines Volkes“). — 7, 12: l. וְעָדֶי מָצוֹר; MT: „und die Städte Ägyptens“. — 15: l. הַרְאֵנוּ; MT: ich will ihn sehen lassen“. — 19: l. mit LXX חַטֹּאתֵינוּ; MT: „ihre Sünden“.

Der Prophet Nahum.

1, 8: l. mit Buhl (ZAW 1885, S. 181) nach den LXX, wie der Gegensatz zu V. 7ᵇ fordert: בְּקָמָיו; MT nach üblicher Deutung: „er macht ihrer [der Stadt Ninive] Stätte ein Ende“. Aber abgesehen davon, daß כלה יעשה nicht wohl mit einem zweiten Accusativ konstruiert sein könnte, geht nichts voran, worauf sich das Suffix in מקומה zurückbeziehen könnte. — 12ᵃ wird für ועבר mit Buhl (a. a. O.) וְעָבָרוּ zu lesen sein, sei es, daß ו vor ו ausgefallen oder das nachfolgende ו zu עבר herüberzuziehen ist. — 2, 14: für רִכְבָּהּ („ihre [der Stadt Nineve] Wagen“, wird mindestens רִכְבֵּךְ zu lesen sein; nach dem parallelen כפיריך erwartet man übrigens vielmehr ein Substantiv, welches noch im Bilde der Löwenhöhle bleibt.

Der Prophet Habakuk.

1, 5—11: Schon Giesebrecht (Beiträge zur Jesajakritik, Gött. 1890, S. 197 f.) machte geltend, daß V. 5—11 den Zusammenhang zwischen V. 4 und 12 unterbreche und ein selbständiges Orakel darstelle, welches die Chaldäer erst ankündige und vor V. 1 gehöre. Ebenso betont Budde (Theol. Studien u. Kritiken 1893, Heft II) das הנני מקים als einen Hinweis auf das erste Auftreten der Chaldäer und zieht daraus die höchst beachtenswerte Folgerung, daß die Drohung selbst nicht den Chaldäern (diese sind vielmehr die Vollstrecker des Gerichts!), sondern nur den längst schwerverschuldeten Assyriern gelten könne. Der Abschnitt 1, 5—11 gehöre ursprünglich hinter 2, 4, das Ganze in die Zeit zwischen 625 und 607, genauer um 615. — 5: l. mit LXX und Syr. בֹּגְדִים; MT: „Sehet unter die Völker“. Ferner nach Jes. 29, 9 התמהו וְתְמָהוּ. Vergl. überhaupt Oort in Theol. Tijdschrift 1891, 357 ff. — 8: der erste Satz des zweiten Halbverses bringt einen fremdartigen Gedanken in die Schilderung und ein überschüssiges Glied in den Vers; schließlich macht ihn auch die auffällige Wiederholung von פרשיו als Glosse verdächtig. — 9 f.: l. mit Budde a. a. O., wie die parallel gehenden reinen Imperfekte fordern, וְיאסף, וְיצבר, וְילכדה (wenn nicht ursprünglich Perfecta consecutiva standen); die Imperfecta consecutiva beruhen auf der Annahme, daß Längstgeschehenes berichtet werde. — 12: l. לֹא תָמוּת; MT: „wir werden nicht sterben“. Nach jüdischer Überlieferung liegt hier ein sogen. tiqqûn sôferim vor, eine absichtliche Veränderung des

Textes aus religiösen Bedenken. — Im letzten Satze des Verses wird צור gewöhnlich mit „Fels“ übersetzt und parallel mit Jahwe als Anrede an Gott gefaßt. Die alten Übersetzungen haben jedoch den Text anders gedeutet. — 17: MT: „Soll er deshalb sein Garn ausschütten und beständig [darauf aus sein], Völker zu morden — ohne Schonung?“ Aber das ה an der Spitze (offenbar Dittographie des vorhergehenden ה) ist mit den alten Übersetzungen zu streichen und für חֶרְמוֹ mit Giesebrecht (a. a. O.) חַרְבּוֹ zu lesen; endlich ist mit dem Syrer das (wiederum auf Dittographie beruhende) וְ vor תמיד zu streichen und letzteres zur ersten Vershälfte zu ziehen. — 2, 1: l. mit dem Syrer יָשִׁיב; MT: „was ich antworten soll“. — 3: die LXX drücken, wie es scheint, die LA וְיִפְרַח (oder וּפָרַח) aus; die LA des MT pflegt übersetzt zu werden: „es strebt (keucht) dem Ende zu“; richtiger wäre vielleicht: „es schnaubt (begehrt heftig) nach dem Ende“. — 5: von den Konjekturen, zu denen der verzweifelte Text Anlaß gegeben hat, mag wenigstens diejenige Bredenkamps (Theol. Studien u. Krit. 1889, S. 162) erwähnt sein, der zu Anfang des Verses unter Verweisung auf Jes. 40, 17 וְאֶפֶס כְּאַיִן lesen will (= „und dahin wie nichts ist der Räuber“ u. s. w.). — 13: l. mit LXX הֲלֹא הִנֵּה; MT: „[ist's] nicht fürwahr von seiten J.s der Heerscharen?“. — 17: l. mit LXX und Syr., wie der Parallelismus fordert, יְחִיתֶּךָ. Das יְחִיתַן des MT müßte als abnorme Bildung für יְחִיתֵּן gefaßt werden; zu übersetzen wäre: „und das Gemetzel unter den Tieren, das sie [die Tiere] schreckte“. — 18: l. einfach יֹצְרוֹ für יֹצֵר יִצְרוֹ („einer der sein Gebilde formte“?); letztere LA beruht offenbar auf Dittographie von יצרו (resp. nochmaligem Ansatz zum richtigen, nachdem יצר bereits geschrieben war), der man dann durch die Punktation יִצְרוֹ einen Sinn abzugewinnen suchte. — 3, 6: l. nach LXX וַיְמוֹטֵט oder וַיְמוֹג; MT: „und er maß“. — 13: l. mit LXX לְהוֹשִׁיעַ; MT: „zum Heil“; der folgende Accusativ fordert jedoch einen transitiven Verbalbegriff vor sich. — 14: die Übersetzung folgt der LA בְּמַטִּים und der Annahme, daß hier unter den „Stecken“ oder „Stäben“ Lanzenschäfte (oder Pfeile?) zu verstehen seien. Den MT pflegt man zu deuten: „[einen jeden] mit seinen [eigenen] Spießen“. — 16: die einfachste Verbesserung des offenbar verderbten Textes wäre die Streichung des לְ vor עַם (als auf irriger Wiederholung des vorhergehenden לע beruhend) = „bis anrückt das Volk, das ihn [den Zwingherrn] angreifen soll“. Nach anderen wäre לְעַמִּי (Ausfall von י vor י!) zu lesen = bis anrückt gegen mein Volk, der es angreift. — 19: l. mit LXX בָּמוֹת; MT: „meine Höhen“. Vergl. auch 2 Sam. 22, 34. — Am Schluß wird wie Psalm 4, 1 בִּנְגִינוֹת zu lesen sein. MT: „auf (oder „mit“) meinem Saitenspiel“.

Der Prophet Zephanja.

1, 3: aus der Übersetzung der LXX dürfte wenigstens so viel hervorgehen, daß an Stelle von המכשלות ursprünglich ein Verb (in der Form des Perf. consec.) gestanden hat. — 4: l., im Einklange mit dem sogleich folgenden und nach den LXX (nur daß diese, vielleicht in Anlehnung an Hos. 2, 19, שְׁמוֹת הבעל ausdrücken), שֵׁם für שְׁאָר („den Rest“ des Baal[kultus]). — 5: das syntaktisch unmögliche הנשבעים ist als irrtümliche Vorausnahme des nachfolgenden והנ' zu streichen. Für בְּמַלְכָּם l. mit Syr. Vulg. בְּמִלְכֹּם und vergl. 2 Sam. 12, 30. Jer. 49, 1. 3. — 2, 1: die Übersetzung folgt der Annahme, daß die beiden Imperative nicht auf einen Stamm קשׁשׁ, sondern קושׁ (arab. qawisa) zurückgehn; so würde sich am einfachsten die (andernfalls sehr auffällige) Plene-Schreibung וקושׁו (d. i. וָקוֹשׁוּ oder וְקֹושׁוּ) erklären. Beachtung verdient übrigens auch die Konjektur Buddes (Theol. Studien u. Kritiken 1893, II, S. 396) הִתְבּוֹשְׁשׁוּ וָבוֹשׁוּ. — 2: l. mit LXX בְּטֶרֶם לֹא תִהְיוּ כְּמֹץ עֹבֵר; der MT, dessen Entstehung aus dem Ursprünglichen sich paläographisch begreifen läßt, wäre zu übersetzen: „bevor eine Satzung geboren wird wie Spreu, die vorüberfuhr“ (!). יוֹם am Schlusse des Halbverses ist mit LXX zu streichen. Der Schluß des Verses vom zweiten בטרם an ist,

obschon bereits von den LXX ausgedrückt, eine offenbare Parallele zu dem unmittelbar vorhergehenden. — 6: streiche mit den LXX das nach dem fem. והיתה unmögliche חֶבֶל הַיָּם, als irrtümlich aus dem Anfang von V. 7 heraufgenommen. Denn V. 7 ist mit den LXX חֶבֶל הַיָּם zu lesen. — 15: l. nach Jes. 23, 7 הֲזֹאת (Ausfall von ה nach ה). — 3, 3: statt der ad hoc erfundenen Bedeutung „aufheben“ wird eher an ein Piel (denom. von גֶּרֶם) zu denken sein. Ob יְגָרְמוּ? („die des Morgens nicht [blos] Knochen benagen“). — 8: l. mit LXX Syr. לְעֵד; MT: „zur Beute“. — 10: da der Gedankenzusammenhang auf Jes. 19, 19 ff. weist, so liegt es nahe, parallel mit den beiden letzten Worten יַקְרִיבוּ זְבָחַי zu lesen. — 19: בשתם ist, wenn nicht überhaupt Glosse, höchstens Überbleibsel eines jetzt ausgefallenen Textbestandteils. — 20: statt des syntaktisch unmöglichen בָּעֵת ist wenigstens בְּעֵת zu lesen. Der so gewonnene Text ist allerdings schwerlich der ursprüngliche.

Der Prophet Haggai.

1, 2: l. (z. T. nach LXX) לֹא עַתָּ[ה]בָא; MT: nicht ist die Zeit des Kommens (?). — 2, 5: der Anfang des Verses bis ממצרים fehlt bei den LXX und wird dadurch, wie schon durch den Mangel eines syntaktischen Anschlusses an V. 4, als Glosse erwiesen. — 7: l. mit LXX חֲמֻדֹת und vergl. zum Sinn Jes. 60, 5 ff.; die LA des MT kann dasselbe bedeuten, nur wäre der Singular nach dem Plural des Prädikats befremdlich. Die messianische Deutung (bei Luther u. a.) beruht auf der anderen Bedeutung von חֶמְדָּה „Begehren, Verlangen“. — 16: l. mit LXX מִי הֱיִתֶם בא; MT nach der üblichen, aber sprachlich unhaltbaren Erklärung: „seit sie [nämlich die Tage] waren“. Für בָּא (allenfalls auch „man kommt“) l. beide Male בא und vergl. zu diesen Infinn. abs. oben 1, 9. — 17: l. mit LXX שַׁבְתֶּם für אתכם. Die LA des MT könnte zwar allenfalls bedeuten: „aber ihr wart nicht zu mir [gewendet]“, ist aber sprachlich sehr bedenklich. — 18: שימו לבבכם ist gegen die Accente zum folgenden gezogen. — 19: l. mit LXX עֹד für עַד und נֹשֵׂא für נָשָׂא; der MT könnte höchstens bedeuten: „und sogar der Weinstock ꝛc. hat nicht getragen“ — eine Aussage, der im vorliegenden Zusammenhang kein Sinn abzugewinnen ist.

Der Prophet Sacharja.

2, 15: l. mit LXX לוֹ für לִי und וְשָׁכְנוּ für ושכנתי („und ich werde wohnen“). Letzteres drang wohl erst ein, nachdem לוֹ zu לִי geworden war; לִי erklärt sich daraus, daß diese Verheißung fast stets (elfmal) im Munde Jahwes erscheint. — 3, 5: l., wie der Zusammenhang durchaus fordert, וַיֹּאמֶר; die LA des MT („da sprach ich“) könnte nur den Propheten zum Subjekte haben. — Ferner mit LXX שִׂימוּ; MT allenfalls: „man soll ihm“ ꝛc., doch ist diese Umschreibung nach dem הסירו V. 4 sehr unwahrscheinlich. — 4, 2: l. mit LXX גֻּלָּה; MT: „und ihr (der zugehörige) Ölbehälter“, doch ist die Form grammatisch sehr zweifelhaft und das Suffix überflüssig. Weiter ist das erste שִׁבְעָה zu streichen und das zweite gegen die Accente zum vorhergehenden zu ziehen (vergl. zur Konstruktion z. B. 2 Mos. 27, 14); der MT verbindet שבעה ושבעה, was nur bedeuten könnte: „sieben und sieben Gießrohre“. Endlich ist auch אשר על ראשה als irrige Wiederholung aus dem vorhergehenden zu streichen; nur der Ölbehälter, nicht die Lampen befinden sich oben auf dem Leuchter. — 10: die Übersetzung von V. 10 folgt der Annahme, daß der Athnach bei זרבבל stehen sollte; MT: „in der Hand Serubabels [sind] diese sieben; die Augen Jahwes — die schweifen umher auf der ganzen Erde“. — 5, 5: die Worte von האיפה bis זאת geben sich schon durch die störende Wiederholung des ויאמר זאת als Glosse zu erkennen, beigefügt von einem, der die Frage des Propheten vor allem durch den Hinweis auf den erscheinenden Gegenstand beantwortet wissen will. Statt עֵינָם des MT (d. i. nach 4 Mos. 11, 7 allenfalls „ihr Aussehen“) l. mit LXX

עוֹנָם. — 11: statt der Unform וְהֻנִּיחָה („und es [das Epha] wird niedergesetzt werden") l. mit LXX וְהִנִּיחֻהָ. — 6, 7: l. nach V. 2 הָאֲדֻמִּים; die LA des MT drang offenbar aus V. 3 ein, wo sie aber zur Erklärung der (bereits in V. 6 erwähnten) „gescheckten" Rosse dient. — 11 f.: da „Kronen" angefertigt werden sollen und nach der ausdrücklichen Verkündigung in Kap. 4 vor allem Serubabel als Träger oder doch Sinnbild der Zukunftshoffnungen zu betrachten ist, so müssen mit Hitzig vor יהושע die Worte זְרֻבָּבֶל וּבְרֹאשׁ ergänzt werden. Ihre Weglassung beruht schwerlich auf Absicht, sondern auf dem Abirren des Schreibers vom ersten בראש auf das zweite, zog aber natürlich V. 12 die Verwandlung des ursprünglichen אֲלֵיהֶם in אֵלָיו nach sich. Die ursprüngliche Lesart ergiebt sich indes deutlich aus dem Schlusse von V. 13. — 13: l. mit LXX עַל־יְמִינוֹ; MT: „auf seinem Throne". — 7, 1: die Worte von הָיָה bis זְכַרְיָה sind mit der Fortsetzung in V. 2 unverträglich und geben sich schon durch ihre Stellung inmitten der Zeitbestimmung, sowie durch אל־זכריה (vergl. darüber unten zu V. 8 f.) als Glosse zu erkennen. — 2: die Übersetzung faßt אֵל als Bestandteil des folgenden Namens; der MT meint wohl: da sandte[n die Leute von] Bethel den S. ꝛc. — 7: l. mit LXX אֵל (אֵלֶּה); der MT wäre höchstens durch die Annahme eines Ausfalls von שִׁמְעוּם vor אֶת zu erklären. — V. 8 u. 9ª zerstören den offenbaren Zusammenhang zwischen V. 7 u. 9ᵇ und geben sich schon durch אל־זְכַרְיָה (statt אֵלַי, wie 4, 8. 6, 9. 7, 4 und überall sonst, außer in der Glosse 7, 1) als späterer Einschub zu erkennen. — 8, 10: l., wie der Zusammenhang fordert, וָאֲשַׁלֵּחַ; MT könnte nur bedeuten: „und ich hetze" oder „ich will hetzen". — 12: l. mit Klostermann זַרְעָה שׁ'; MT: „denn die Aussaat des Friedens". — 9, 8: l. mit Kuenen מַצָּבָה (schon Ewald: מַצֵּבָה „als Wall"); MT: „gegen einen Heereszug". — 10: l. entsprechend dem nachfolgenden וְדִבֶּר mit LXX וְהִכְרִית; MT: „und ich werde ausrotten". — 11: der an dieser Stelle gegenstandslose Zusatz אין מים בו (als ob es sich um eine wirkliche Zisterne statt um ein unterirdisches Gefängnis handelte) wird als Glosse (nach 1 Mos. 37, 24 oder Jer. 38, 6) zu streichen sein. — 13: l. mit LXX בְּנֵי; MT: „gegen deine Söhne, o Javan". — 15: als ursprünglicher Text ist etwa zu vermuten: וִיכַלּוּם וּכְבָשׁוּם כְּאַבְנֵי ק' „und sie werden sie überwältigen und unter die Füße treten, wie Schleudersteine". Statt des syntaktisch unmöglichen הָמוּ „sie haben gelärmt" l. mit LXX Alex. דָּמָם. — 10, 1: l. mit LXX בְּעֵת statt בְּעֵת, sodann וְיוֹרֶה für יהוה und verbinde חזיזים gegen die Accente mit dem folgenden; MT: „zur Zeit des Spätregens schafft Jahwe Wetterstrahlen" u. s. w. — 6: l., wie V. 10, וַהֲשִׁיבוֹתִים und vergl. dazu Gesen. § 72, Anm. 6. — 9: l. mit LXX וְחִיּוּ; MT: „und werden leben (oder „am Leben bleiben") mit ihren Kindern". — 11: l. mit Klostermann בְּצָרָה; MT allenfalls: „und er durchschreitet das Meer in Drangsal". Das im Verse überschüssige zweite Glied ist ohne Zweifel eine Glosse. Die Erwähnung von Tyrus veranlaßte einen Leser, aus 9, 4 die auf Tyrus bezüglichen Worte והכה בים חילם beizuschreiben; חילם aber wurde nachmals in גלים „Wogen" verderbt. — 12: l. mit LXX יִתְהַלָּלוּ; MT: „und in seinem Namen werden sie wandeln". — 11, 2: die Worte אֲשֶׁר א' שׁ' bringen wiederum ein überschüssiges Glied zu dem Verse; außerdem spricht auch אֲשֶׁר für eine nachträgliche Glosse. — 6: l., wie der Zusammenhang fordert, רֹעֵהוּ; MT: „seines Nächsten". — 7: statt לכן ע' הצ' drücken die LXX aus לִכְנַעֲן; daher vermutet Klostermann als ursprüngliche LA לִכְנַעֲנֵי הצ' (für die Schafhändler); ebenso V. 11 כְּנַעֲנֵי. — 13: l. beidemal mit Syr. הָאוֹצָר (wenn nicht הַיּוֹצֵר als nur orthographisch von האוצר verschiedene Form); MT: „zum Töpfer", ein Mißverständnis des Kethib, das man vergeblich als sprichwörtliche Redensart zu rechtfertigen versucht hat. — 17: l., wie die eigene Erklärung des Textes (יבוש תיבש) fordert, חֹרֶב (MT: „Schwert"). — 12, 2: streiche mit dem Targ. das sinnlose עַל־ vor יְהוּדָה. — 5: l. nach dem Targ. לְיֹשְׁבֵי; der MT (entstanden durch Dittographie des י) könnte nur bedeuten: „Stärke ist mir, o ihr Bewohner Jerusalems, ꝛc.". — 6: בירושלם (zu Jerusalem) ist entweder als müßige Erklärung zu תחתיה zu streichen, oder Verschreibung aus בְּשָׁלוֹם anzunehmen (so in der Übersetzung). —

10: die LA אֵלַי אֵת, obschon bereits von den LXX bezeugt, scheint doch durch das nachfolgende עָלָיו, welches hier einen unerträglichen Wechsel der Person herbeiführen würde, ausgeschlossen. Der Kontext fordert אליו oder אֶל־אֲשֶׁר (אֶל־?) mit Streichung des את, und es bleibt immer fraglich, ob dem Citate Joh. 19, 37 nicht doch eine dem entsprechende Variante der LXX zu Grunde liegt. — 13, 9: l. mit LXX וְאָמַרְתִּי; MT allenfalls: „ich will [es] ausgesprochen haben". — 14, 5: l. mit LXX und den übrigen alten Übersetzungen עִמּוֹ statt des störenden עִמָּךְ als Anrede an Jahwe, nachdem dieser eben in dritter Person erwähnt ist. — 6: für יְקָרוֹת, das in Wahrheit nur „kostbares" bedeuten könnte, wäre mindestens mit LXX und Targ. קָרָה zu lesen (also „Kälte und Frost"). Aber auch so erhält man keinen befriedigenden Sinn. — V. 14ª unterbricht auffällig den Zusammenhang und wird als eine aus 12, 2 stammende Glosse zu streichen sein. — 18: streiche mit LXX לא und verbinde וַעֲלֵיהֶם gegen die Accente mit תִּהְיֶה.

Der Prophet Maleachi.

2, 3: l. mit LXX הַזְּרֹעַ (MT: „die Aussaat") und וּנְשָׂאתִ[י]כֶם (MT allenfalls: „und man wird euch ꝛc.". — 12: l. mit LXX וּמִמַּגִּישֵׁי; MT: „und einen, der J. der Heerscharen Opfergabe darbringt (sc. möge er ihm ausrotten)". — 15: die zweite in der Fußnote gegebene Übersetzung setzt die LA הָאֶחָד und zwar in enger Verbindung mit dem folgenden voraus.

Die Psalmen.

4, 4: l. mit Dyserinck*): כִּי הִפְלָה יהוה חַסְדּוֹ לִי (auch Cheyne**: חֶסֶד לִי) nach Ps. 17, 7. 31, 22. Den MT pflegt man zu übersetzen: „daß J. sich einen Frommen auserkoren". — 7, 8: l. mit Jischaqi etc. שֵׁבָה („laß dich nieder", um Gericht zu halten); MT: „und über ihr kehre zur [Himmels-]Höhe zurück". Da aber noch V. 9 vom Gericht Jahwes redet, so ist dieser Aufforderung zur Rückkehr kein Sinn abzugewinnen. — 10: l. mit LXX etc. בֹּחֵן (ohne ו); MT allenfalls: „indem ein gerechter Gott Prüfer der Herzen und Nieren ist". — 9, 10: in den MT scheinen zwei verschiedene LA zusammengeflossen: לְעִתּוֹת הַצָּרָה (dieser LA folgt die Übersetzung) und בַּצָּרָה (ohne לעתות). — 15: l. mit LXX etc., wie das Pluralsuffix fordert, תְּהִלֹּתֶיךָ. — 17: l. mit LXX etc. das Perf. Niph. נוֹקַשׁ; MT: „indem er (Jahwe) den Gottlosen in das Werk s. H. verstrickt". In diesem Falle wäre jedoch das Partizip unmittelbar nach עשה zu erwarten. — 10, 1: vergl. die Bemerkung zu 9, 10. — 8: MT meint mit חֶלְכָה offenbar s. v. a. חֵילְךָ „dein Heer"; der in V. 10 überlieferte Plural חלכאים (nach dem MT zwei Wörter חֵל כָּאִים = Heer Bekümmerter [?]) weist jedoch auf einen Singular חֶלְכָּה (= חֶלְכַּי). — 12, 8: l. mit LXX תִּשְׁמְרֵנוּ und תִּצְּרֵנוּ (MT: „wirst sie behüten, wirst ihn bewahren"; aber abgesehen von dem befremdlichen Wechsel des Numerus bleibt unklar, auf wen sich die Pronomina beziehen sollen). — 13, 3: l. mit Secker (bei Cheyne, l. l. p. 373) u. a. עַצָּבוֹת; MT: „Ratschläge" oder allenfalls „Pläne", nicht „Sorgen", wie man meist umdeutet. Für יוֹמָם „bei Tage" oder „den Tag über" l. mit de Lagarde u. a. יוֹם יוֹם. — 16, 2: l. mit LXX etc., wie der Zusammenhang fordert, אָמַרְתִּי und vergl. zu dem Kethib Gesen. § 44, 2, Anm. 4; auch der MT denkt schwerlich an die 2. fem., sondern nur an eine abnorme Aussprache der 1. Sing. — 3: die in der Fußnote gegebene zweite Übersetzung würde nur Versetzung des ו von אדירי hinweg vor לקדשים und die Verbindung von המה mit dem Folgenden nötig machen. — 5: Für תּוֹמִיךְ, welches nur

*) In dessen „Critical Scholia" in der Leidener Theologisch Tijdschrift, 1878, p. 279 ff.

**) T. K. Cheyne, the book of Psalms (London 1888); vergl. insbesondere die „Critical Notes", S. 369 ff.

Imperf. Hiph. von ימך sein könnte, wird wenigstens das Partic. Qal תּוֹמֵךְ zu lesen sein; Beachtung verdient indes die zuerst von Hitzig vorgeschlagene Konjektur תָּמִיד („du bist beständig mein Los"). — 6: l. für נַחֲלַת (nach den Accenten: „auch ein Erbe, das mir wohlgefällt"), wie der Zusammenhang fordert, נַחֲלָת[י] und vergl. Gesen. § 80, Anm. 2, b. — 17, 3: verbinde mit LXX Targ. etc. זמתי mit תמצא; MT meint wohl: „mein [schlimmes] Sinnen überschreitet nicht meinen Mund". Dies würde jedoch eine Voraussetzung in sich schließen, die dem Psalmisten sicher fern gelegen hat; schon die schlimmen Gedanken gelten ihm als verdammlich. — 9: verbinde בנפש gegen die Accente mit dem Folgenden; der MT meint wohl: „vor denen, die mir von [ganzer] Seele feind sind". — 10: Beachtung verdient die Konjektur Dyserincks: חֵלֶב לִבָּמוֹ; die Textverderbnis wäre dann durch Abspringen vom ersten ב auf das zweite entstanden. — 14: ידך יהוה ist offenbar mit Olshausen u. a. als Glosse zu חרבך (V. 13) zu betrachten, die irrtümlich hinter ממתים eindrang und so die Wiederholung dieses Wortes nötig machte. Die Accente fordern die Verbindung von מחלד mit ממתים, obschon so ein seltsames Hebräisch entsteht. Aber die Verbindung von מחלד mit dem folgenden (so Hupfeld: „von den Leuten, deren Teil in [ihrem] Leben von der Welt ist", führt auch nicht weiter. — 18, 2: l. mit Olshausen u. a. nach Ps. 30, 2 אֲרוֹמִמְךָ; MT: „ich will dich lieben", aber das Qal von רחם ist dem hebr. Sprachgebrauch fremd und das Piel würde bedeuten: „ich will mich deiner erbarmen". — Für וּמְצוּדָתִי („und meine Bergfeste" l. mit LXX Luc. zu 2 Sam. 22, 2 (s. o. S. 19) בִּצָּרָתִי. — 5: l. mit LXX Luc. zu 2 Sam. 22, 5 (s. o.) מִשְׁבְּרֵי מָיִם; MT: „Stricke des Todes". — 7: die 2 Sam. 22, 7 fehlenden Worte לְפָנָיו תָּבוֹא sind offenbar eine Glosse zur Beseitigung des einem späteren Leser anstößigen „drang zu seinen Ohren". — 8: l. mit LXX Luc. zu 2 Sam. 22, 8 (s. o.) וַיִּגְעַשׁ; MT: „da schwankte ꝛc.". — 14: streiche nach 2 Sam. 22, 14 ברד וגחלי אש als irrige Wiederholung aus V. 13. — 15: l. mit LXX Luc. zu 2 Sam. 22, 15 (s. o.) בְּרָקִים בָּרָק; MT: „und Blitze in Menge" (wenn nicht: „und Blitze schoß er"). — 16: l. mit 2 Sam. 22, 16 יָם; MT: „die Wasserbetten". — 30: l. mit Klostermann (zu 2 Sam. 22, 30) גָּדֵר (oder גֶּדֶר) für גְּדוּד (Streifschar). — 34: l. mit Klostermann (zu 2 Sam. 22, 34) בָּמוֹת statt „meine Höhen". — 20, 10: verbinde mit den LXX המלך mit הושיעה und l. (gleichfalls mit LXX) וַעֲנֵנוּ; MT: „der König erhöre uns". Aber die Bezeichnung Jahwes durch das bloße המלך wäre höchst befremdlich und der plötzliche Absprung von der 2. zur 3. Person unerträglich. — 22, 16: l. mit Ewald u. a. חִכִּי; MT: „meine Kraft". — 17: die LA des MT („nach Weise des Löwen meine Hände und Füße") hat man sich künstlich so zurecht gelegt, daß an einen daliegenden zu denken sei, der sich verzweifelt mit Händen und Füßen wehre (als ob dies einem Löwen gegenüber möglich wäre). Da aber LXX Syr. und Vulg. vielmehr כארו (d. i., wie Cheyne vermutet, כָּארוּ für כָּרוּ) ausdrücken, so ist schließlich wahrscheinlicher, daß die masorethische LA כָּאֲרִי auf Polemik gegen die christliche Verwertung der Stelle beruht, als umgekehrt die LA כארו auf christlicher Fälschung. Übrigens unterliegt auch letztere LA der Schwierigkeit, daß für כרה nur die Bedeutung „graben" (nicht „durchbohren") zu erweisen ist und daß somit die eigentliche Meinung des Psalmisten dunkel bleibt. — 30: l. mit Pinsker, Bäthgen* u. a. אַךְ לוֹ יִשְׁתַּחֲווּ; MT: „es aßen und warfen sich nieder" u. s. w. Aber wenn man auch אכלו zur Not als Perf. propheticum fassen könnte, so keinesfalls וישת' als Futurum. Nachdem אך לו irrig zu אכלו verbunden war, fügte man dem ישתחוו das Waw consec. bei. — Den Text von 30^b und 31^a rekonstruiert Bäthgen nach LXX וְנַפְשִׁי לֹא חִיָּה זַרְעִי י' (לא, wie öfter anderwärts, nur orthographisch verschieden von לו); dagegen Cheyne u. a. mit dem Targum זַרְעוֹ (und wer seine Seele nicht am Leben erhielt, dessen Same u. s. w.). — Für לְדוֹר: יָבֹאוּ („dem Geschlecht [?]; sie werden kommen und verkündigen ꝛc.) l. mit LXX

*) Die Psalmen (in Nowacks „Handkomm. zum A. T.). Gött. 1892.

לְדוֹר יָבֹא (parallel mit לְעַם נוֹלָד). Nur so erhält לדור die unentbehrliche Näherbestimmung; יבאו beruht offenbar nur auf Dittographie des nachfolgenden Waw. — 23, 6: statt der Unform וְשַׁבְתִּי, für welche wenigstens וְשִׁבְתִּי („und mein Wohnen" oder „Bleiben" [wird sein]) zu erwarten wäre, l. וְיָשַׁבְתִּי. Denn nach Imperf. ist in erster Linie Perf. consec. zu erwarten, und die auffällige Punktation וְשַׁבְתִּי hat wahrscheinlich nur den Zweck, auf das Perf. als die richtige LA zu verweisen. — 24, 6: l. mit LXX und Syr., wie Sinn und Parallelismus fordern: אֱלֹהֵי יַעֲקֹב; der MT könnte nur bedeuten: „die sich um deine [des Volkes] Gunst bemühen, o Jakob!" — 25, 17: l. mit den meisten neueren הַרְחֵב וּמִמְּ׳. Die falsche Abteilung erklärt man meist aus der ungewöhnlichen Schreibung הרחיב ומ׳; richtiger dürfte sein, daß י erst auf Grund der falschen Abteilung beigefügt wurde. — 28, 8: l. mit fast allen Neueren nach LXX und Ps. 29, 11 לְעַמּוֹ; das „ihnen" des MT müßte sich gleichfalls auf die Israeliten beziehen, ist aber im Zusammenhang unverständlich. — 30, 8: l. statt des syntaktisch sehr befremdlichen להררי עז des MT mit dem Targum לְהַרְרֵי עֹז; der MT soll wohl bedeuten: „du hast hingestellt meinen Berg (לְ nach aramäischer Weise als Einführung des Objekts) in Festigkeit". Auf der Fassung des להררי als Objekt beruht wohl auch erst die LA העמדתה statt des ursprünglichen הֶעֱמַדְתַּנִי. Letztere LA liegt unserer Übersetzung zu Grunde. — 13: die Übersetzung folgt dem Vorgang der LXX, die כְּבוֹדִי ausdrücken; dem MT ist kein Sinn abzugewinnen. — 31, 6: l. mit LXX etc. שָׂנֵאתָ; MT: „ich hasse" ꝛc. — 12: durch Streichung des וְ wird לשכני zur Parallele von למידעי; in מְאֹד steckt irgend ein Substantiv, wahrscheinlich (Hitzig ꝛc.) מָנוֹד nach Ps. 44, 15, also: „eine Schmach für meine Nachbarn, ein Gegenstand des Kopfschüttelns und ein Schrecken für meine Bekannten". — 32, 7: da רֹן nur Infinitiv von רנן sein könnte und als Substantiv (vollends im Plural!) nirgends zu belegen ist, so beruht רני höchstwahrscheinlich nur auf irriger Wiederholung der drei letzten Konsonanten von תצרני (Cheyne). Ob freilich nach Streichung von רני der Rest übersetzt werden kann: „mit Rettung wirst du mich umgeben", erscheint höchst fraglich. — 8: Wenn איעצה wirklich von יעץ abzuleiten ist, so wäre wenigstens mit Olshausen u. a. אִיעָצְךָ zu lesen. Da die LXX ausdrücken: „ich will meine Augen auf dich heften", so vermutet Bäthgen (in seinem Kommentar z. d. St.) אֶעֱצָה von עצה, welches auch Spr. 16, 30 nicht „verschließen", sondern „fest richten, starren" bedeute. — 33, 7: l. mit LXX etc. כְּנֹאד (= כנאד); MT: „wie einen Damm" (oder „Garbenhaufen"); die Punktatoren fanden in dem Verse wahrscheinlich eine Anspielung an 2 Mos. 15, 8. — 35, 5: l. mit LXX דֹּחֵם; MT allenfalls: „indem der Engel J.s einen Stoß giebt". Übrigens dürfte mit Hupfeld u. a. דחם V. 5 und רדפם V. 6 zu vertauschen sein. — 7: da שחת רשתם des MT schwerlich bedeuten könnte „die mit ihrem Netz bedeckte Grube", überdies ein Objekt zu חפרו nicht zu entbehren wäre, so ist mit Houbigant und den meisten Neueren שַׁחַת zum zweiten Glied zu ziehen, mag man es nun mit Cheyne an die Spitze oder mit Bäthgen an das Ende desselben stellen. — 14: versetze mit Hupfeld nach Venema קֹדֵר vor התהלכתי; vergl. 38, 7. 42, 10. 43, 2. Hiob 30, 28. Die Verbindung „ich war trauernd (eig. „schwarz" oder „schmutzig") gebeugt" enthält einen störenden Pleonasmus. — 15: l. mit Olshausen ꝛc. נָכְרִים; MT nach der üblichen, aber nicht zu begründenden Deutung: „schlagend"; ולא ידעתי müßte dann bedeuten: „ohne daß ich's wußte" (oder „merkte"). — 16: da חָרֹק irgendwelches verbale Prädikat in 16a voraussetzen läßt, so verdient am meisten Beachtung die Konjektur Schwally's (Ztschr. für die alttest. Wiss. 1891, S. 258): חֵרְפוּנִי לָעֲגוּ לַעַג „sie höhnten mich, machten ein Gestammel". So nach den LXX, nur daß diese בְּחָנוּנִי anstatt חרפוני gelesen zu haben scheinen. — 17: l. mit Olshausen ꝛc. מִשֹּׁאֲגָתָם; MT nach üblicher Deutung: „von ihren Verwüstungen". — 36, 2: l. mit LXX etc. לִבּוֹ; MT scheint ausdrücken zu wollen: „Eingebung der Sünde wird dem Gottlosen zu teil, [sagt mir eine Stimme] im Innern meines Herzens", oder „Eing. der S. an den G. [erwäge ich] im J. meines H.". Die gleichfalls angenommene

Fassung: Eingebung über die Sünde u. s. w. verstößt völlig gegen den Sprachgebrauch, nach welchem die Sünde nur Urheberin (nicht Gegenstand) der Eingebung sein kann. — **37**, 28: ziehe mit Venema, Hupfeld u. a. לְעוֹלָם gegen die Accente zum vorhergehenden Satz und lies sodann mit den LXX (u. V. 38) עַוָּלִים נִשְׁמְדוּ. So gewinnen wir nicht nur die im jetzigen Text zu vermissende Ajin-Strophe, sondern auch das parallele Glied zum letzten Satze des Verses. MT: „. . . und verläßt seine Frommen nicht; immerdar wurden sie behütet, und die Nachkommen" ꝛc. Aber נשמדו ist wohl erst in נשמרו verwandelt worden, nachdem עולם (עַוָּלִם) nach den gleichen Konsonanten von לעולם ausgefallen war. — 35: l. mit LXX (vergl. auch Jes. 14, 8. Ps. 104, 16) כְּאַרְזֵי לְבָנֹן. Den daraus verschriebenen MT pflegt man zu deuten: „wie ein grüner einheimischer" (d. h. nicht erst hinverpflanzter, sondern an Ort und Stelle gewachsener [Baum]). — 36: l. mit LXX וָאֶעֱבֹר; MT will wahrscheinlich ausdrücken: „und er verging (fuhr dahin)". — 39: da die Strophe mit ת beginnen muß, so kann das (ohnehin störende) ו erst nachträglich eingedrungen sein. — **38**, 9: l. mit Hitzig ꝛc. לָבִיא (Ausfall des א vor nachfolgendem א!) statt לִבִּי. Der MT scheint ausdrücken zu wollen: „ich stöhne vor Toben meines Herzens". — 20: l. mit Houbigant und fast allen Neueren, wie der Parallelismus von שֶׁקֶר fordert, חִנָּם; MT: „aber meine Feinde sind lebendig (?), sind zahlreich". — **39**, 2: l. mit Dyserinck etc. אָשִׂימָה; das אשמרה des MT („ich will meinem Munde einen Zaum bewahren"?) ist offenbar irrige Wiederholung des gleichen Wortes im ersten Halbvers. — 5: l. mit Hupfeld nach Ps. 89, 48 מֶה־חֶלֶד אָנִי; die LA des MT entstand durch Vertauschung von ד und ל und könnte nur bedeuten „was (wie viel) ich (noch an Lebenstagen) ermangelnd bin", oder auch „wenn ich (zu leben) aufhörend bin" (nicht aber: „wie vergänglich ich bin"). — 6: streiche nach V. 12 das unübersetzbare כָּל (irrige Vorausnahme des sogleich folgenden) vor הֶבֶל. — 14: l. nach Hiob 14, 6 (welche Stelle in Verbindung mit 10, 20 unserem Dichter vorschwebt) שְׁעֵה; MT: „überstreiche" (deine Augen?). Vergl. dieselbe Form in ganz anderem Zusammenhang Jes. 6, 10. — **40**, 15: streiche nach Ps. 70, 3 לספותה als überflüssige Glosse. — 16: streiche nach Ps. 70, 4 das störende לִי; nicht an ihn, sondern hinter ihm her ergeht der höhnende Ruf. — **41**, 7 f.: da ידבר unmöglich ohne Ergänzung am Ende des Verses gestanden haben kann, so wird aus 8ª עלי zu V. 7 zu ziehen sein. Dadurch, daß dieses עלי hinter יחד geriet (die LXX ziehen daher beide Wörter zum Vorhergehenden), wurde auch V. 8 in Unordnung gebracht. Das zweite עלי verträgt sich nicht mit לי in demselben Satz und dürfte daher ursprünglich zu יתלחשו gehört haben.

Zweites Buch.

42, 4: l. nach V. 11 בְּאָמְרָם; MT allenfalls: „da man u. s. w.". — 5: l. mit Aquila und zahlreichen Neueren אַדִּרֵם. Die LA des MT könnte nur als Hithpael erklärt werden; ein solches ist jedoch durch das Suffix ausgeschlossen. — 6: l. mit den LXX wie V. 12 und 43, 5 פָּנַי ׃ אלֹהָי; der MT müßte erklärt werden: „die Hilfe seines Angesichts" (d. h. die von seinem A. ausgeht). „O mein Gott" u. s. w. — 11: l. mit Olshausen u. a. nach Spr. 12, 4 כְּרָקָב; MT: „mit (in der Weise von) Zermalmung u. s. w.". — **45**, 3: l. statt der Unform יפיפית, die offenbar nur durch irrtümliche Dittographie der beiden ersten Konsonanten entstand, יָפִיתָ. Cheyne u. a. ziehen nach LXX etc. die LA יְפִי יָפִיתָ (oder יָפֹה יפית) vor. — 5: streiche והדרך als irrige Dittographie des unmittelbar vorhergehenden Wortes; die übliche Deutung des MT „und in deiner Hoheit bringe durch" ist sprachlich nicht berechtigt. — Ebensowenig ist mit ענוה צדק im MT anzufangen, schon wegen der grammatischen Unform עַנְוָה (soll diese auf עַנְוַת als anderweitige LA hinweisen?). Aber auch wenn man עֲנָוָה liest und צֶדֶק als Nominalapposition dazu faßt, erhielte man höchstens „gerechte Milde", nicht aber (nach der üblichen Deutung) „milde Gerechtigkeit". Entweder ist mit Cheyne (nach Olshausen ꝛc.) צֶדֶק וַעֲנָוָה oder besser mit Stade blos וַעֲנָוָה zu lesen und צדק als Glosse zu streichen. —

6: Beachtung verdient die Konjektur Bäthgens, der für בלב einfach כָּלוּ (vernichtet sind) lesen will. — 7: אלהים kann, wie die alten Versionen richtig erkannt haben, nur Vokativ sein, ist aber dann im jetzigen Kontext, da V. 8 die Anrede an den König weitergeht, unbegreiflich. Die Deutung „dein Gottesthron" (mit nochmaliger Ergänzung von כִּסֵּא vor אלהים) ist nichts als eine Verlegenheitsauskunft. Entweder muß man einen Ausfall mehrerer Wörter annehmen (so Bickell, Cheyne: כסאך נכונה יסודתו הקימו אלהים „dein Thron — fest ist seine Gründung; aufgerichtet hat ihn Gott") oder man muß אלהים mit Nöldeke (ZAW 1888, S. 156 f.) als die Glosse eines Lesers streichen, dem es anstößig erschien, daß dem Throne eines irdischen Königs ewige Dauer zugeschrieben werde. — 46, 4: da sich V. 8 und V. 12 je nach drei Versen derselbe Kehrvers findet, so ist mit Bestimmtheit anzunehmen, daß er nach V. 4 nur irrtümlich weggelassen ist, zumal ohnedies zu V. 4 der Nachsatz zu vermissen wäre. — 49, 12: l. mit Olshausen u. a. קְבָרָם (andere nach den LXX etc. קִבְרָם „ihr Grab"). Der MT (wörtlich: „ihr Inneres sind ihre Häuser für immer") soll wohl ausdrücken: „ihr Wahn ist, ihre Häuser [würden] ewig [bestehen]" u. s. w. — 15: l. mit Grätz שָׁחוּ; MT nach üblicher Deutung „werden sie versetzt" oder, da שׁתת sonst transitiv, „versetzt man [sie]". — 20: l., wie אבותיו fordert, יבוא, welche LA wohl auch den LXX vorlag. Die LA des MT wird gewöhnlich als Prädikat zu „seine Seele" gefaßt. Wahrscheinlich ist aber die 2. Person Sing. gemeint, als irrtümliche Fortsetzung der vorhergehenden Anrede. — 50, 1: die unerträgliche Häufung der Gottesnamen ēl, elohim, Jahwe erklärt sich einfach so, daß nach dem zu Ps. 42, 2 Bemerkten יהוה durch אלהים ersetzt werden sollte, sich aber neben אלהים im Texte behauptete; vergl. Ps. 59, 6. 68, 19. 80, 5. 20. 84, 9. 12. Ebenso ist wahrscheinlich überall die Verbindung אֲדֹנָי יהוה oder א' י' zu beurteilen. Und zwar behielt man wohl ursprünglich יהוה in allen solchen Fällen unvokalisiert im Texte bei; die spätere Beifügung der üblichen Vokale beruht also auf einer Verkennung der wahren Meinung der Punktatoren. — 23: l. mit Cheyne (nach Grätz und Geiger) וְתַם־דֶּרֶךְ (wörtlich: und den unsträflichen in betreff des Wandels). Den MT („den, der Weg gesetzt hat") pflegt man zu deuten: „den, der [seinen] Weg [recht] richtet", aber dann wäre mindestens דְּרָכָיו zu erwarten. — 52, 9: l. mit Targ. und Syr. בְּהוֹנוֹ (eig. „auf sein Vermögen"), entsprechend dem parallelen ברב עשרו; MT: „auf sein (oder ‚in seinem') Verderben". Da dies sinnlos ist, deutet man meist: „er pocht auf sein Gelüste" oder „er fühlt sich stark in seinem Gelüste" — beides sinnwidrig. — 11: l. mit Hitzig u. a. וַאֲחַוֶּה; MT: „und ich will harren auf deinen Namen". Aber 54, 8 zeigt, daß כי טוב nicht als Kausalsatz, sondern als Objektsatz zu fassen ist, und überdies paßt zum Harren nicht „angesichts deiner Frommen". — 54, 5: l. mit dem Targum זֵדִים im Einklang mit Ps. 86, 14; die Grundstelle für beide ist wohl Jes. 13, 11. Die (schon durch die LXX bezeugte) LA des MT könnte allerdings „Fremde" im Sinne von „Barbaren" bedeuten; doch erhielten wir so keine recht passende Parallele zu עריצים. — 55, 4: l. mit Olshausen ꝛc. (entsprechend dem parallelen מקול) צַעֲקַת; das עָקַת des MT erklärt man nur mühsam aus einem aramäischen Stamm als „Beängstigung". — 9: für סעה, das man nur künstlich als „Ungestüm" deutet (also „vor ungestümem Winde"), l. mit Hupfeld ꝛc. סוּפָה. — 56, 7: l. mit Cheyne (nach Ibn Ezra) יָגוּרוּ (inkorrekte Orthographie für יָגֹרוּ) und vergl. Ps. 94, 21. Dem יגורו des MT pflegt man dieselbe Bedeutung zuzuschreiben; anderwärts aber heißt גור „sich fürchten". — 8: l. mit Hupfeld u. a. nach Ps. 58, 3 פַּלֵּס (eig. „wäge dar"). Der MT („schaffe ihnen Entrinnen" oder „es ist Entrinnen für sie") giebt keinen Sinn. — 9: l. mit Hupfeld u. a. שִׂימָה. MT: „lege meine Thr." ꝛc.; aber dazu paßt weder das vorausgehende Perfekt, noch das nachfolgende הֲלֹא. — 11: l. nach V. 5 דְּבָרוֹ; MT: „ein Wort" oder „etwas". Der zweite Halbvers bietet offenbar (vergl. die Bemerkung zu Ps. 42, 2) den ursprünglichen Text; derselbe wurde irrtümlich auch dann noch beibehalten, als dafür bereits (wie in V. 5) באלהים א' ד' eingesetzt war. — 57, 5: nach den Accenten wäre zu verbinden: „unter flammensprühenden

Löwen". נַפְשִׁי ist als einfache Umschreibung der 1. Person des Pronomen personale unübersetzt geblieben; zur Konstruktion vergl. Gesen.[25] § 144, 4. — 7: l. mit LXX כָּפְפוּ; MT wohl: „man hat gebeugt" (nicht „gebeugt ist meine Seele"; denn כפף ist sonst transitiv und נֶפֶשׁ weiblich). — 58, 2: l. mit Houbigant und den meisten Neueren אֵלִם und zwar als Anrede, nicht an Richter oder heidnische Obere überhaupt, sondern (wie die אלהים Ps. 82, 1) an die Schutzengel der heidnischen Völker. Das Befremdliche dieser Aussage (Anerkennung von Göttern außer Jahwe!) hatte nachmals die Aussprache des MT zur Folge; doch läßt sich diese nur sehr gezwungen deuten: „in Verstummung" oder in Verbindung mit צֶדֶק „Gerechtigkeitsverstummung, verstummte Gerechtigkeit" (?). — 3: für בַּלֵּב l. mit Olshausen u. a. nach dem Syrer (der allerdings auch die LA des MT „im Herzen" kennt) כֻּלְּכֶם; im zweiten Halbvers mit LXX etc. חָמָס יְדֵיכֶם תְּפַלֵּסְנָה (MT: „ihr wägt dar die Gewaltthat eurer Hände"). — 59, 4: l. יָגוּרוּ und vergl. die textkritische Anmerkung zu Ps. 56, 7. — 6: אלהים ist (gegen die Grammatik, die vor צבאות den Status constr. forderte) für יהוה eingesetzt, letzteres dann aber doch beibehalten; vergl. die textkritische Anmerkung zu Ps. 50, 1. — 10: l. mit LXX etc. wie V. 18: עֻזִּי א' אֲזַמֵּרָה; MT nach üblicher, aber sprachlich unhaltbarer Deutung: „[was] seine (?) Macht [betrifft], ich achte auf dich (halte mich zu dir)". — 11: l. mit LXX etc. אֱלֹהַי חַסְדּוֹ; MT: „der Gott meiner Gnade" (d. h. ‚der meine Gnade ist') wird u. s. w." — 16: l. mit LXX etc. וַיָּלִינוּ oder (Hiph.) וַיַּלִּינוּ; MT: „so übernachteten sie" (?). — 60, 10: l. mit der Parallelstelle Ps. 108, 10: עֲלֵי פ' אֶתְרוֹעָע; MT sinnwidrig: „über mich, o Philistäa, jauchze!" Der Imperativ drang ein, nachdem עלי irrtümlich im Sinne von עָלַי gefaßt war. — 11: l. mit Olshausen u. a. יַנְחֵנִי (Ausfall von י nach י); MT: „wer hat mich geleitet". — 62, 3: streiche nach V. 7 das störende רַבָּה (nach üblicher Deutung: „ich werde nicht sehr [oder: viel] wanken". — 9: l. mit Bäthgen u. a. nach LXX כָּל־עֲדַת עָם; MT: „vertraut auf ihn zu jeder Zeit, ihr Leute". — 64, 7: l. statt der Unform תַּמְנוּ (die wahrscheinlich als 3. Plur. = תַּמּוּ gemeint ist) תַּמֹּנוּ. — 65, 2: l. mit Ewald 2c. nach LXX Aquila u. a. דֹּמִיָּה (als Partic. fem. Qal von דמה). Den MT pflegt man zu deuten: „dir [gilt] Stille (Ergebung) als Lobgesang". Dann hat aber der Zusatz „auf Zion" keinen Sinn. Daher andere wenigstens: „dir werde Stille, Lobgesang auf Zion". — 66, 12: l. mit LXX etc. und fast allen Neueren לָרְוָחָה; MT: „in den Überfluß". — 68, 3: die abnorme Punktation כִּנְדֹף weist höchstwahrscheinlich auf die doppelte Möglichkeit hin, entweder בְּהִנָּדֵף oder כְּהִנְדֹּף zu lesen. Auch für תִּנְדֹּף, welches nur Anrede an Gott sein könnte („verjagst du"), als solche aber dem Kontexte widerspricht, wird gleichfalls תִּנָּדֵף (eig. „so wird verweht"), als virtuelles Prädikat zu dem nachfolgenden רְשָׁעִים, zu lesen sein. — 7: l. mit de Lagarde etc. מֵשִׁיב; MT: „der wohnen läßt", wozu jedoch בַּיְתָה nicht paßt. — 10: נחלתך ist mit Hupfeld u. a. zum ersten Halbvers gezogen. — 18: אַלְפֵי שִׁנְאָן (für שִׁנְיָן) ist ohne Zweifel eine Glosse, die auf den ungewöhnlichen Gebrauch von רִבֹּתַיִם als Multiplikativ (nicht: „zwei Myriaden") hinweisen will. Den Rest des Verses pflegt man zu deuten: „der Herr ist unter ihnen (als ob dies erst noch der Erwähnung bedürfte!); der Sinai [ist jetzt] im Heiligtum". Statt dieses unter allen Umständen höchst befremdlichen Textes wird mit Pott und zahlreichen Neueren בָּא מִסִּינַי zu lesen sein. — 19: vergl. zu אלהים als Äquivalent für das nachher doch im Texte beibehaltene יָהּ die textkritische Anmerkung zu Ps. 50, 1. — 21: אֲדֹנָי nachträgliches Äquivalent für יהוה; vergl. die Bemerkung zu V. 19. — 24: l. mit LXX etc. und den meisten Neueren תִּרְחַץ und vergl. Ps. 58, 11. MT könnte nur bedeuten: „damit du zerschmetterst". — 29: l. mit sämtlichen alten Übersetzungen צַוֵּה אֱלֹהִים; MT: „dein Gott hat deine Macht entboten" (als Anrede an Israel). — 31: Höchst ansprechend ist die Vermutung Nestles (Journal of biblical literature X, 2 [1891], S. 151 f.), daß in dem verzweifelten מִתְרַפֵּס, für welches sich im Vorhergehenden nirgends ein Anhalt findet, מִפַּתְרֹס (als drittes zu Ägypten und Äthiopien in V. 32) steckt, vergl. Jes. 11, 11. Jer. 44, 1. 15 2c. Ebenso

dürfte Nestle darin Recht haben, daß V. 31 (wie V. 30 und 32) ursprünglich von der Darbringung von Huldigungsgaben durch fremde Fürsten und Nationen geredet haben muß; mit קָנֶה sei Würzrohr gemeint, mit den Stieren und Völkerkälbern Opfertiere; in dem unerhörten Plural קְרָבוֹת stecke קָרְבָּן, יחפצו erinnere an Ps. 51, 18. 21. — 32: die Bedeutung „Feiste" ist für חשמנים offenbar nur geraten. Das Wort ist ohne Zweifel verschrieben, sei es für חָשִׁים „eilende" (so Cheyne u. a.) oder für בִּשְׁמֵנִים „[sie kommen] mit fetten [Gaben]"; so Nestle an dem zu V. 31 angef. Ort. — 36: l. mit LXX etc. מִמִּקְדָּשׁוֹ; der MT („furchtbar bist du, Gott, von deinem H. aus") würde noch אַתָּה nach נורא erfordern. — 69, 4: l. nach den LXX מִיַּחֵל. MT: „harrend"; doch müßte dieses Partic. über zwei Sätze hinweg auf das Subjekt von יגעתי zurückbezogen werden. — 5: für מצמיתי „meine Verderber" l. mit dem Syrer, wie der Parallelismus fordert, מֵעַצְמוֹתַי; für אָז mit de Lagarde אֲנִי (MT: „damals [?] erstattete ich"). — 11: die Übersetzung folgt der Konjektur Olshausens: וָאֲעַנֶּה, die allein einen befriedigenden Sinn giebt und durch einen feststehenden Sprachgebrauch Ps. 35, 13. 3 Mos. 16, 31 ꝛc. gestützt ist. Der MT wäre höchstens so zu erklären, daß נַפְשִׁי nach Gesen. § 144, 4 als zweites Subjekt (nach einem Einschub?) gefaßt würde, also: „ich, meine Seele, weinte unter Fasten". — 70, 2: ergänze nach dem Paralleltext Ps. 40, 14 רְצֵה vor אלהים; dieser Imperativ ist für den Sinn wie für den Parallelismus gleich unentbehrlich. Der MT könnte höchstens gedeutet werden: „Gott, mich zu retten [eile], Jahwe, zu meiner H. eile!" — 71, 2: תַּצִּילֵנִי ו ist nach Ps. 31, 2 als störende Auffüllung des Textes zu streichen. — 3: l. mit LXX, Targ. u. dem Paralleltext 31, 3: לְצוּר מָעוֹז (MT: „ein Wohnstatt-Felsen", doch ist מעון offenbar nur Schreibfehler); ebenso mit LXX und der Parallele 31, 3: לְבֵית מְצוּדוֹת für לבוא תמיד צוית („daß ich mich immerdar [dahin] begeben kann; du hast befohlen, mir zu helfen"). Mit Recht erinnert Bäthgen, daß sich die Entstehung des Textes von 71, 3 aus dem von 31, 3 unschwer begreifen läßt, sobald man beide in scriptio defectiva (und continua) untereinander setzt. — 5 und 16: vergl. oben zu Ps. 50, 1. — 20: l. mit de Lagarde וּמִתַּחְתִּיּוֹת, wie Ps. 63, 10. Jes. 44, 23 u. a. MT: „aus den Fluten der Erde (?)", aber תְּהֹמוֹת findet sich sonst nirgends als Status constr. — 21: l. mit LXX etc. וְתָשׁוּב für וְתִסֹּב (d. i. nach üblicher Deutung „und dich [herzu]wenden"). — 72, 5: l. mit de Lagarde etc. nach LXX וְיַאֲרִיךְ; MT: „mögen sie dich fürchten". Diese Anrede könnte jedoch nur an den König gerichtet sein, von dem doch vorher und nachher nur in dritter Person die Rede ist. — 9: für צִיִּים wollen Olshausen ꝛc., dem Parallelismus entsprechend, צָרִים. — 17: ergänze mit den LXX nach בו das für den Parallelismus unentbehrliche Subjekt כָּל־מִשְׁפְּחוֹת הָאָרֶץ; der Ausfall entstand durch Abirren vom ersten zum zweiten כָּל. — 18: vergl. die textkritische Anmerkung zu Ps. 50, 1.

Drittes Buch.

73, 4: die Übersetzung folgt der Konjektur Mörls u. a. לָמוֹ תָּם; MT könnte nur bedeuten: „denn nicht giebt's Schmerzen gegen ihren Tod hin" oder „anläßlich ihres Todes" (nach üblicher Deutung aber: „bis zu ihrem Tode"). — 7: l. mit den LXX עֲוֹנָמוֹ; MT: „aus dem Fette treten ihre Augen hervor" (in Wahrheit würden die Augen dann eher zurückliegen). — 8: עשק ist mit LXX etc. zum zweiten Halbvers gezogen. — 15: die Übersetzung des verzweifelten Verses folgt der LA כְּמוֹ הֵנָּה, die schon von Aquila u. a. vorausgesetzt zu werden scheint. Die LXX drücken כֵּן aus, haben aber schwerlich etwas anderes vor sich gehabt, als die LA des MT („wenn ich dächte, ich will verkündigen, wie . . . siehe u. s. w."). Übrigens könnte הֵנָּה ebensowohl für als vor הִנֵּה gelesen werden. — 16: l. mit LXX etc. וָאחשבה; MT: „und sann ich nach . . ., so war es ꝛc." — 28: vergl. oben zu Ps. 50, 1. — 74, 14: l. mit Cheyne u. a. צִיִּים (ohne לְ); MT: „einem Volke, [nämlich] Wüstentieren." — 20: l. mit LXX לִבְרִיתֶךָ (Ausfall von כ vor כ). — 75, 2: l. mit Cheyne (nach Dyserinck) וְקֹרְאֵי

(Bäthgen: יִקְרָ֑י, indem קרא als verbum ל״ה behandelt sei). MT: „indem nahe ist dein Name". Dann vermißt man aber „uns", und der Schluß des Verses schwebt in der Luft. — 6: l. mit den LXX („gegen Gott", indem sie hier wie anderwärts צור durch „Gott" wiedergeben) בְּצוּר „gegen den Felsen [Israels]". So schon Cappellus, neuerdings wieder Bäthgen. Den MT deutet man entweder: „mit frechem Halse" (aber עָתָק ist Ps. 31, 19. 94, 4 Objekt von דִּבֶּר) oder man faßt בצואר nach Hiob 15, 26 in dem prägnanten Sinne „mit stolz emporgerecktem Halse". — 7: l. mit S. Baer (in der Ausgabe von 1880; vergl. die S. 108 von ihm angeführten Zeugen) מִמִּדְבָּר. Der MT wäre zu übersetzen: „aus der Wüste der Berge". Aber dann fehlt dem Satze das Subjekt, und הָרִים soll offenbar mit ירים in V. 8 korrespondieren, kann somit nur Inf. Hiph. sein. — 10: l. mit Bäthgen nach LXX אָגִיל; MT: „ich will verkündigen" ohne Objekt. Als solches könnte allerdings nach anderweitigen Beispielen „es" ergänzt werden, aber dieses „es" könnte sich doch schwerlich auf den Inhalt von V. 9 beziehen. — 76, 5: l. mit LXX wie V. 8 u. 13 נוֹרָא statt נָאוֹר („leuchtend"), ebenso mit LXX הַרְרֵי־עַד (vergl. Hab. 3, 6) und streiche mit Hitzig טֶרֶף als erklärende Glosse zu dem fälschlich als „Beute" gedeuteten עַד. Den MT pflegt man höchst künstlich zu deuten: „von den Bergen mit [dem von Gott aufgespeicherten] Raub". — 77, 9: l. mit Nestle (Theolog. Studien aus Württemberg 1882, S. 242) אֱמֶת oder אֱמִתוֹ, da אֹמֶר nie von Gottes Wort, am wenigsten von seinen Verheißungen (so die übliche Deutung des MT!) stehe. — 11: l. mit Cheyne (nach Bickell) חֲלוֹתִי; die übliche Deutung des MT („mein Durchbohrtsein") fußt allein auf dem unsicheren Text von Ps. 109, 22. — 78, 9: V. 9 unterbricht in unerträglicher Weise den Zusammenhang und ist mit Hupfeld u. a. als eine von anderwärts hierher versprengte Glosse zu betrachten. Ebenso ist mit Hupfeld רוֹמֵי als Interpretament zu נושקי zu streichen, welches die „Bogengerüsteten" zu „Bogenschützen" macht. — 60: l. mit LXX שִׁכֵּן; MT (zur Beseitigung des Anthropomorphismus): „das Zelt, das er unter den Menschen wohnen ließ". Aber שִׁכֵּן hat immer eine Person (oder den „Namen" Jahwes) zum Objekt. — 69: l. mit Hitzig u. a. כִּמְרוֹמִים (oder wohl richtiger 'כַּמְּר, sowie כָּאָרֶץ); MT könnte kaum etwas anderes bedeuten, als „nach Weise von hochstehenden (Menschen)". — 79, 7: l. mit der Grundstelle Jer. 10, 25 und allen alten Versionen אָכְלוּ; MT allenfalls: „man hat J. gefressen". — 11: l. mit Bäthgen (nach Syr. und Targ.) הַתֵּר; MT: „laß übrig bleiben". — 80, 5 u. 20: vergl. oben zu Ps. 50, 1. — 81, 17: l. mit Houbigant und den meisten Neueren, wie der Parallelismus fordert, וָאַאֲכִילֵהוּ; MT: „und er speiste ihn". — 83, 6: l. mit Olshausen u. a. nach 1 Chron. 12, 38 לֵב אֶחָד; MT: „im Herzen (?) zusammen". — 19: gegen die Accente ist mit LXX etc. לבדך zum zweiten Halbvers gezogen. — 84, 9 und 12: vergl. oben zu Ps. 50, 1. — 85, 5: l. mit LXX וְהָסֵר; MT: „und brich deinen U. gegen uns". — 9: l. mit Bäthgen nach LXX וְאֵלָיו שָׁבֵי לִבָּם לה; MT: „nur mögen sie nicht zu Thorheit zurückkehren". — 86, 11: l. mit LXX יַחַד (als bloß rhythmische Jussivform an der Spitze des Satzes; vergl. Gesen.[25] § 109, 2, [b], Anmerkung); MT: „einige (sammeln) mein H." — 87, 1 f.: V. 1^b ist als Objekt zu אֹהֵב gezogen, שערי ציון gegen die Accente zum zweiten Halbvers von V. 2. Die Verbindung von 1^b mit dem folgenden ist allerdings nicht unbedenklich. Aber die Fassung des MT „seine Gründung ist auf heiligen Bergen", worauf in V. 2 abermals ein eingliedriger Satz folgt, ist noch bedenklicher. Wahrscheinlich ist nach der Überschrift etwas ausgefallen. — 88, 2: l. mit Grätz u. a., wie der Parallelismus gebieterisch fordert: יהוה אֱלֹהַי שועתי יום צ' (?צִעַקְתִּי oder) וג'; der Fehler ist durch Dittographie des Jod von אלהי verschuldet. Der Wortlaut des MT könnte nur übersetzt werden: „Jahwe, Gott meines Heils, am Tage, da ich in der Nacht vor dir rufe". — 16: l. mit Olshausen rc. (nach Ps. 77, 3) אָפוּגָה; MT nach üblicher Deutung: „ich bin ratlos". Aber ein Verbum פון existiert nicht, und die Übersetzung der LXX und des Hieronymus ist ohne Zweifel nur geraten. — 89, 20: l. mit Hupfeld u. a. (nach V. 40, wo wiederum die Erwählung und das

Diadem parallel gehen) נֵזֶר; MT: „ich habe Hilfe (?) auf einen H. gelegt". — 34: l. mit Olshausen u. a. אָסִיר; MT: „meine G. will ich nicht von ihm brechen (?)". — 51: die Übersetzung folgt der Annahme Hupfelds, daß nach כָּל־ das Objekt חֶרְפַּת ausgefallen ist. Hupfeld will darnach auch רבים beibehalten, obwohl dann עמים nur als matte Apposition zu רבים (vieler, nämlich Völker) gefaßt werden könnte oder besser als erklärende Glosse zu רבים zu streichen wäre. Wir ziehen daher vor, חרפת für רבים einzusetzen. Jedenfalls muß sich אשר חרפו in V. 52 auf ein gleichbedeutendes Substantiv zurückbeziehen, und am nächsten liegt nach Ps. 79, 12 eben חרפת. Beachtung verdient indes auch die Vermutung Bäthgens, daß כל aus כְּלִמַּת verschrieben sei.

Viertes Buch.

90, 1: l. mit Olshausen u. a. für מָעוֹן („Wohnung, Obdach") מָעוֹז. — 2: l. mit LXX etc. und zahlreichen Neueren וַתְּחוֹלֵל; MT: „und [bevor] du kreistest mit Erde und Erdkreis". Die LA der LXX etc. könnte allerdings auf einem Anstoß an dem allzukühnen Bilde beruhen, hat aber den genaueren Parallelismus für sich. — 5: בַּבֹּקֶר ist gegen die Accente zu 5ª gezogen (wie ein Schlaf am Morgen hinter dem Erwachten liegt). — 6: l. mit de Wette יְמוֹלֵל; MT: „am A. schneidet man es ab" (falls nicht die intransitive Bedeutung „verwelkt es" vorausgesetzt ist). — 91, 1 f.: die Übersetzung folgt der Annahme Olshausens u. a., daß an der Spitze des Psalms אשרי ausgefallen und V. 2 אֹמֵר (in enger Verbindung mit ליהוה) zu lesen ist. Der MT wäre zu übersetzen: „Sitzend im Schirm des Höchsten weilt er (oder ‚man') im Schatten des Allmächtigen. Ich spreche: bei (?) Jahwe ist meine Z. und meine B.; mein Gott [ist er], auf den ich vertraue". Abgesehen von der unerträglichen Tautologie, auf die V. 1 hinauskäme, wäre namentlich das Fehlen von הוא in 2ᵇ bedenklich und die Verbindung von אמר mit ליהוה unumgänglich. — 9: ergänze mit Olshausen ꝛc. אָמַרְתָּ vor אַתָּה. Im MT („denn du, Jahwe, bist meine Z.; den Höchsten hast du u. s. w.") ist der Absprung von der Anrede zur 3. Person unerträglich. Für מעונך l. (wie Ps. 90, 1) mit Olshausen ꝛc. מָעֻזֶּךָ; MT: „zu deiner Wohnung (deinem Obdach)". — 92, 10: streiche mit Ley (bei Cheyne) u. a. כי הנה איביך als offenbare Dittographie der drei ersten Worte des Verses. — 11: בַּלֹּתִי könnte nur Infin. Pi. von בָּלָה sein. Die übliche Deutung setzt בַּלֹּתִי voraus; doch wäre dies eigentlich: „ich habe eingerührt, vermengt". LXX Hier. lasen בְּלֹתִי (1 Mos. 18, 12: mein Welkwerden). Will die Masora durch ihre abnorme Betonung auf die Möglichkeit auch dieser LA (neben בַּלֹּתִי) hinweisen? Immerhin wäre בְּלֹתִי ein seltsames zweites Objekt zu ותרם. — 93, 1: l. mit Bäthgen nach LXX etc. תִּכֵּן (vergl. Ps. 75, 4) für תִּכּוֹן („ist festgestellt, steht fest"). — 95, 10: l. mit LXX Hier. etc. בַּדּוֹר הַהוּא; MT allenfalls (Nichtdeterminierung zum Behuf der Emphase): „an was für einem Geschlecht!" — 96, 10: zu der LA תִּכֵּן für תִּכּוֹן vergl. o. zu 93, 1; das überschüssige dritte Versglied fehlt in der Parallele 1 Chron. 16, 30 und ist mit Bäthgen als Zuthat aus Ps. 9, 9 zu streichen. — 97, 11: l. mit LXX etc. זָרַח für זָרֻעַ („Licht ist gesäet" oder „ausgestreut"). — 102, 4: l. mit LXX etc. Targ. Hier. כְּעָשָׁן; auch der MT soll schwerlich bedeuten: „sie sind in Rauch aufgegangen", sondern (mit dem sogen. ב essentiae) „in Gestalt von" oder „als Rauch". — 8: l. mit Olshausen, Cheyne etc. וָאֶהֱמֶה; MT: „und ich ward wie ꝛc." — 103, 20: das überschüssige und auch inhaltlich höchst störende dritte Versglied ist mit Cheyne und Bäthgen als Glosse zu streichen. — 21: l. צְבָאוֹ statt des Plurals, denn die Sprache kennt nur die Pluralform צְבָאוֹת. Der Plural צְבָאָיו entstand hier, wie 148, 2 (wo jedoch das Kethib offenbar צְבָאוֹ gesprochen werden sollte), aus Rücksicht auf den Plural des Imperativs. — 104, 6: l., wie der Zusammenhang fordert, da sich das Suffix an כִּסִּיתוֹ nur auf das Feminin אֶרֶץ beziehen kann, כִּסִּיתָהּ. — 105, 6: l. mit Bäthgen nach LXX und Syr. und entsprechend dem parallelen בְּחִירָיו: עֲבָדָיו (MT: „Abrahams, seines Knechtes"). — 18: l. mit Ols-

hausen rc. בַּבַּרְזֶל (Ausfall von ב vor ב), da die Fassung von ברזל als Accus. loci grammatisch kaum möglich ist. — 27: l. mit LXX etc. שָׂם und vergl. 2 Mos. 10, 2, wo gleichfalls Jahwe Subjekt ist. MT: „sie (Mose und Aaron) verrichteten" rc. — 28: streiche mit LXX etc. לֹא; וּמָרוּ ist dann als Perf. frequentativum zu fassen. Auch nach dem MT wären wohl die Ägypter als Subjekt zu denken; nur wäre es auffällig, wenn bloß in diesem einem Falle ihre vorübergehende Nachgiebigkeit erwähnt würde. — 40: l. mit LXX etc. שָׁאֲלוּ; MT allenfalls: „man forderte". — 106, 7: l. mit LXX etc. חַסְדְּךָ; MT: „deiner Gnadenerweise"; für das vor „am Schilfmeer" störende „am Meer" l. mit Bäthgen (nach Venema) עֶלְיוֹן und vergl. Ps. 78, 17. — 27: l. nach der (schon in V. 26 benutzten) Grundstelle Ez. 20, 23 וּלְהָפִיץ; MT: „zu fällen unter den Völkern".

Fünftes Buch.

107, 4: Ergänze mit Olshausen rc. nach V. 40 לֹא vor דרך; der MT könnte nur bedeuten: „in einer Einöde hinsichtlich des Wegs". — 17: l. mit Olshausen u. a. חֹלִים entsprechend dem parallelen יִתְעַנּוּ. MT wäre zu übersetzen: „Thoren infolge" rc.; aber die Thorheit ist nicht die Folge, sondern der Grund ihres sündigen Wandels, und gegen die Fassung „bethört von ihrem s. W." spricht wiederum der Parallelismus. — 25: l. mit Bäthgen nach LXX Hier. וַיַּעֲמֹד; MT: „und er ließ entstehen". — 108, 11: vergl. die textkritische Anm. zu Ps. 60, 11. — 12: l. mit Ps. 60, 12 das vor אלהים unentbehrliche אַתָּה nach הֲלֹא. Der MT entstand durch Abirren von א auf א. — 109, 2: l. mit Houbigant etc. (entsprechend dem פי מרמה): רָשָׁע; MT: „den Mund eines Gottlosen". — 5: l. mit Hupfeld u. a. nach Spr. 17, 13 וַיָּשִׁיבוּ; MT: „sie legten mir Böses auf" (oder allenfalls: „sie maßen mir B. bei"). — 10: l. mit LXX יְגֹרְשׁוּ; der MT will wahrscheinlich ausdrücken: „und sie sollen [Brot] suchen fern von ihren Ruinen". — 17 f.: l. mit LXX etc. (im Einklang mit תְּהִי V. 19) וּתְבֹאֵהוּ, וְתִרְחַק und (V. 18) וְתָבֹא. MT: „da kam er über ihn", „da blieb er fern von ihm", „da drang er ein" — gegen den Kontext. — 21: vergl. oben zu 50, 1. — 22: l. mit LXX יָחִיל und vergl. Ps. 55, 5; MT nach üblicher, aber nicht sicher zu belegender Deutung: „ist durchbohrt". — 28: l. mit Bäthgen nach LXX קָמַי יֵבֹשׁוּ; MT gegen den Kontext: „sie erhoben sich und wurden zu Schanden". Falls קָמוּ ursprünglich wäre, müßte wenigstens וְיֵבֹשׁוּ gelesen werden („haben sie sich erhoben, so mögen sie dann zu Sch. werden" — 110, 3: l. mit Symm. Hier. u. a. בְּהַרְרֵי ק׳ und verbinde dies gegen die Accente mit dem ersten Glied. MT nach üblicher Deutung: „im heiligen Schmuck kommt dir u. s. w."; doch wäre dann mindestens בְּהַדְרַת ק׳ zu erwarten. — 111, 1: daß הַלְלוּ יָהּ an der Spitze von Ps. 111—114 (denn das הללו יה am Schluß von Ps. 113 dürfte mit den LXX zum Anfang von Ps. 114 zu ziehen sein) und am Schluß von Ps. 115—117 (von den LXX allerdings auch jedesmal zum Anfange des folgenden Psalms gezogen) erst nachträglich als liturgische Formel beigefügt ist, ergiebt sich aus der alphabetischen Anordnung von Ps. 111 und 112, nach welcher ein א den Anfang machen mußte. — 8: l. mit LXX etc., wie die Zusammenstellung mit אמת erfordert, וְיֹשֶׁר; MT: „und als redlicher" (?). — 112, 1. 113, 1. 9. 115, 18. 116, 19. 117, 2: vergl. oben zu 111, 1. — 118, 12: l. mit Bäthgen nach den LXX nach כדברים: דוֹנַג בָּעֲרוּ כְאֵשׁ בְּקוֹצִים; MT: „sie umringten mich wie B., wurden (oder ‚werden') ausgelöscht wie Dornenfeuer". Der MT entstand, wie Bäthgen richtig erkannt hat, durch Verwischung von נג ב und unrichtiger Zusammenziehung des Übrigbleibenden. — 119, 22: l. mit Ewald rc. dem Zusammenhang entsprechend גַּל; MT (in irrtümlichem Anschluß an V. 18): „decke auf" rc. — 24: ergänze am Schlusse des Verses mit Bäthgen nach LXX noch פִּקּוּדֶיךָ oder ein gleichbedeutendes Substantiv als Subjekt zu אנשי ע׳; MT: „ja deine Z. sind mein E., meine Berater", also ein Vers ohne parallelismus membrorum, wie deren allerdings auch sonst in diesem Psalm anzutreffen sind. — 108: l. mit LXX etc., wie der Plural des

Prädikats fordert, אִמְרָתֶךָ; MT: „deine V.“. — 117: l. mit LXX etc. wie V. 16 und 47 וְאֶשְׁתַּעֲשַׁע; MT: „so will ich [mit Lust] hinblicken auf deine S.“ — 119: l. mit Bäthgen nach Aquila, Symmachus und Hier. חָשַׁבְתָּ; die LXX drücken das gleiche Verbum in 1. Person aus. MT: „als Schlacken hast du zum Schweigen gebracht (beseitigt) alle G. auf Erden“. — 128: l. mit LXX etc. פִּקּוּדֶיךָ statt des unübersetzbaren פקודי כל (alle Befehle aller??); Bäthgen vermutet nach Hier. als urspr. Text לְכָל־פ׳ (so daß also ל im MT nur an falsche Stelle geraten wäre) und übersetzt dies mit Ergänzung von אֹרַח zu ישרתי: „darum wandle ich gerades Wegs nach allen deinen Geboten“. — 147: קדמתי בנשף könnte, da die Fassung „ich bin früh auf“ nicht zu belegen ist, höchstens bedeuten: „ich kam in der [Morgen-]Dämmerung zuvor“; eine Ergänzung wäre aber auch bei dieser Fassung schwer zu entbehren. Entweder ist נֶשֶׁף (ohne ב) zu lesen oder nach קדמתי ein Akkusativ (etwa שַׁחַר) zu ergänzen. — 150: l. mit Bäthgen nach LXX etc. רֹדְפַי זמה; MT: „die der Arglist nachjagen“. — 120—134, je V. 1: שיר המעלות scheint zu bedeuten: „das Wallfahrtslied“. Da dies nicht Überschrift zu einem einzelnen Psalm sein kann, so nimmt man gewöhnlich an, das ursprüngliche שִׁירֵי המ׳ (als Gesamtüberschrift der Gruppe) sei bei der Verwendung für die einzelnen Psalmen in den Singular שיר המ׳ umgesetzt worden. Mit Recht erinnert indes Cheyne (Bampton lectures, 1891, p. 51), daß auch שיר המ׳ nach dem Schema בֵּית אָבוֹת „Familien“ (vergl. Gesen. § 124, 2, [c]) bedeuten könne „die Wallfahrtslieder“. Wie dann alle einzelnen Psalmen dieselbe Überschrift (mag man auch „das Wallfahrtslied“ übersetzen) erhalten konnten, bleibt dabei unerklärt. Das Wahrscheinlichste ist, daß die dem Ganzen geltende Überschrift ähnlich den Seitenüberschriften unserer Gesangbücher am Rande oder oberhalb der Kolumnen wiederholt und schließlich jedem einzelnen Psalm vorgesetzt wurde. Die Variante שִׁיר לַמ׳ Ps. 121, 1 ist offenbar ein (nicht durchgedrungener, von Aquila und Symmachus aber auch Ps. 120, 1 gemachter) Versuch, der Schwierigkeit abzuhelfen. — 123, 4: l. mit dem Kethib גַּאֲיוֹנִים; das Qere fordert unnötigerweise לִגְאֵי יוֹנִים „der Stolzen unter den Bedrückern“. — 126, 1: שיבת ist offenbar nur Schreibfehler für שְׁבִית (oder שְׁבוּת), welches überall sonst in der gleichen Wendung steht. — 130, 5 f.: streiche mit LXX etc. וְ vor לדברו und verbinde letzteres mit dem vorhergehenden, dagegen הוחלתי mit dem nachfolgenden נַפְשִׁי als zweitem Subjekt (nach Gesen. § 144, 4). Im MT bietet zwar V. 5 keine Schwierigkeit („meine Seele harrt und auf sein Wort warte ich“); aber der Vers ist offenbar überfüllt. V. 6[a] wird dagegen nur dann verständlich, wenn man mit Hupfeld und Cheyne nochmals הוֹחִילִי (dessen Ausfall nach הוחלתי allerdings leicht erklärlich wäre) einfügt. — 135, 1 und 21: vergl. die Bemerkung zu 111, 1. — 137, 3: die übliche Ableitung des nur hier vorkommenden תּוֹלָל von ילל wehklagen (= „der Wehklage bereitet“) ist höchst künstlich und überdies sprachlich kaum haltbar. Von den zahlreichen Konjekturen ist Hupfelds שׁוֹלָלֵינוּ „unsere Plünderer“ die einfachste. Halévys (bei Cheyne) חוֹלְלֵינוּ (für מְחוֹל׳) „unsere Tänzer“ (als zweites Objekt zu שאלו) scheitert daran, daß man vielmehr eine Parallele zu שובינו zu erwarten hat. — 5: l. mit Grätz תִּכְחַשׁ; nur so erhält man einen befriedigenden Sinn: die Rechte soll ihm einschrumpfen, wenn sie, Jerusalems vergessend, sich zur Entweihung der Zionslieder hergiebt. Dagegen nötigt die von Cheyne vorgezogene LA תִּכַחֵשׁ (eig. „sie verleugne, versage“) schon zu einer gewagten Ergänzung [ihren Dienst]. Noch mehr gilt dies von der Fassung des MT als einer Aposiopese („so vergesse m. R.“). Die scheinbar nächstliegende Fassung des MT aber „du (Gott) mögest vergessen“ oder (in der Aussprache תִּשָּׁכַח; so LXX Luther) „so möge m. R. vergessen w.“ läßt unerklärt, warum nur die Rechte und nicht die ganze Person vergessen werden soll. — 8: l. mit Böttcher u. a. הַשֹּׁדוּדָה oder (da die Plene-Schreibung erst nachträglich hinzugekommen sein kann) הַשְּׁדוּדָה. Der MT könnte nicht bedeuten „du verwüstete“, da die Verwünschung dann keinen Sinn mehr hätte, sondern höchstens „du, die verwüstet werden soll“ (vergl. Gesen.[25] § 116, 2, [b]). — 138, 2: Man erwartet eine Aussage wie etwa: „du hast

deinen Namen groß gemacht (verherrlicht) über jegliche Verheißung hinaus“ und diesen Sinn gewänne man durch Versetzung von שִׁמְךָ vor עַל־כֵּן. Bäthgen will durch Streichung von שמך helfen; aber הִגְדַּלְתָּ kann für sich nicht bedeuten: „du hast Großes gethan“. Die von Baer aufgenommene Punktation כֹּל־ (statt כָּל־) will offenbar einen Fingerzeig zu einer anderen Deutung geben: „du hast groß gemacht über alles deinen Namen, dein Wort“. Aber schon die Beibehaltung des Maqqeph nach כֹּל zeigt, daß wir es dabei mit einem erst nachträglichen Einfall zu thun haben. — **139**, 11: die Übersetzung folgt der Konjektur Ewalds: יְשׂוּכֵּנִי (für יְסֻפֵּנִי). Böttcher u. a. יְעוּפֵנִי („möge mich verhüllen“); der transitive Gebrauch von עוף ist jedoch nicht zu belegen. MT: „möge mich zermalmen“ oder nach anderen „möge mich anschnauben“ — beides gleich unpassend. — 16: die Übersetzung folgt dem Vorschlage Bäthgens, ימים יצרו zunächst hinter עיניך zu stellen und so einen Plural zu gewinnen, auf den sich כֻּלָּם, welches ohnedies in der Luft schwebt, zurückbeziehen kann. Auf einen annehmbaren parallelismus membrorum muß man freilich auch bei dieser Auskunft verzichten. — 20: l. mit Hupfeld u. a. יַמְרוּךָ. Der MT denkt an יֹאמְרוּךָ, aber אמר nimmt keinen persönlichen Accusativ zu sich, und Fassungen wie „die dich nennen“ oder „von dir reden“ sind sprachlich kaum haltbar. In V. 20ᵇ ist נָשׂוּא ohne Zweifel so viel als נָשְׂאוּ (und zwar wohl einfacher Schreibfehler), aber damit ist noch nichts gewonnen. Die Deutung Luthers u. a. („und deine Feinde erheben sich ohne Ursache“) nimmt עָרֶיךָ als aramäische Form für hebräisches צָרֶיךָ; aber לַשָּׁוְא hieße vielmehr „freventlich“ oder „vergeblich“, und die intransitive Fassung von נשוא ist gleichfalls bedenklich. Letzterer Grund spricht auch gegen Hupfelds עָלֶיךָ („sich erheben in Frevel [oder ‚vergeblich‘] wider dich“) für עָרֶיךָ. Am meisten befriedigt von allen Konjekturen noch Böttchers שְׁמֶךָ für עריך; so gewinnt man nach 2 Mos. 20, 7 den Sinn: „[die] deinen Namen freventlich aussprechen“. — 21: ובתק' ist offenbarer Schreibfehler für וּבְמִתְקוֹמ'. — **140**, 9: mit יָרוּמוּ am Ende des Verses ist nichts anzufangen; denn Fassungen wie „sie könnten sich [sonst] überheben“ oder (mit angeblichem Fortwirken der Negation) „damit sie sich nicht erheben“ sind unberechtigte Notbehelfe. Höchstwahrscheinlich gehört ירומו ursprünglich an den Anfang von V. 10, nur daß statt des Qal vielmehr das Hiphil („erheben sie rings um mich das Haupt“ oder noch besser mit Cheyne אַל־ יָרִימוּ „laß sie nicht das Haupt erheben“) zu lesen sein wird. Der jetzige Text entstand vielleicht durch die irrtümliche Einfügung des סלה vor ראש. Für das Verständnis von V. 10 wird freilich mit alledem höchstens die Vermutung gewonnen, daß in demselben der Gedanke ausgedrückt werden sollte: „falls sie rings um mich [drohend] das Haupt erheben, möge das von ihren Lippen angestiftete Unheil ihnen selbst zum Verderben gereichen.“ — 11: l. mit Hupfeld 2c. nach Ps. 11, 6: יַמְטֵר; MT Kethib: „sie mögen herabneigen“, Qerê: „es mögen sich herabneigen“ oder „herabgeneigt werden“. — 12: gegen die Accente ist רָע mit Hupfeld u. a. als Subjekt zu יצודנו gezogen; MT: „der Gewaltthätige, der Böse — er (Jahwe) wird ihn jagen“ u. s. w. — **141**, 8: vergl. oben zu 50, 1. — 10: יַחַד ist gegen die Accente zum ersten Halbvers gezogen. — **143**, 9: der Schluß („zu dir hin habe ich bedeckt“; die angebliche Bedeutung des כִּסָּה „heimlich anvertrauen“ ist ad hoc erfunden) ist im MT sinnlos; l. mit Bäthgen nach Jes. 8, 17 חִכִּיתִי. Die von den meisten angenommene Konjektur Abulwalids: חָסִיתִי („suche ich Zuflucht“) läßt die Konstruktion mit אֶל (statt בְּ) unerklärt. Das von Grätz vermutete קִוִּיתִי („ich harre“) ist graphisch weiter von כסיתי entfernt, als חִכִּיתִי. — 10: l. mit Hupfeld u. a. nach Ps. 27, 11 בְּאֹרַח; MT: „in ebenem Lande“. — **144**, 2: da sich der ganze Vers deutlich an Ps. 18, 3 anlehnt, so liegt es am nächsten, statt des nicht in den Zusammenhang passenden חַסְדִּי nach dem Schluß von Ps. 18, 2 חִזְקִי zu lesen (so schon Dyserinck). Das von Krochmal, Cheyne u. a. vermutete חִסְנִי „meine Stärke“ ist ein rein aramäisches Wort. Für עַמִּי „mein Volk“ l. nach der offenbaren Vorlage 2 S. 22, 48 עַמִּים. — 7: l. mit LXX etc. יָדְךָ; MT: „deine Hände“. — **145**, 5: l. mit LXX etc. יְדַבֵּרוּ (also in Verbindung mit V. 5ᵃ); MT entweder „Hoheit ist

dein herrlicher Glanz" oder „von der H. deines herrlichen Gl. und der Angelegenheit deiner Wunder will ich sprechen". — 6: l. mit dem Kethib וּגְדֻלּוֹתֶיךָ (oder גְּדֻלּוֹתֶיךָ?) entsprechend den נוֹרְאוֹתֶיךָ im parallelen Satze; MT in unnötiger Rücksicht auf das Suffix am Ende des Verses „und deine Größe". — 13: nach V. 13 lasen LXX Syr. noch die fehlende Nun-Strophe נֶאֱמָן יהוה בְּכָל־דְּבָרָיו וְחָסִיד בְּכָל־מַעֲשָׂיו. Da nicht der geringste Grund ersichtlich ist, warum in einem sonst durchaus lückenlosen Alphabet Nun gefehlt haben sollte, so ist an eine nachträgliche Erfindung obiges Verses zur Ausfüllung der Lücke (die im griechischen Texte gar nicht zu spüren war!) nicht zu denken. Daß der zweite Halbvers in V. 17[b] nochmals wiederkehrt, kann bei dem kompilatorischen Charakter der meisten alphabetischen Psalmen nicht in Betracht kommen. — 146—150: vergl. über הללו יה am Anfang und Schluß der fünf letzten Psalmen die Bemerkung oben zu 111, 1 bis 117, 1; nur 147, 1 bildet die liturgische Formel zugleich einen Bestandteil des Textes. — 147, 1: die Übersetzung folgt der Vermutung Venemas u. a., daß statt des auffälligen Infin. fem. זַמְּרָה (denn an eine 2. Sing. des Imperativs wird schwerlich zu denken sein) זַמְּרוּ zu lesen sei. Statt אלהינו scheinen die LXX לֵאלֹהֵינוּ gelesen zu haben. MT: „denn gut ist's, unserem Gotte zu lobsingen, denn lieblich u. s. w." Der Schluß des Verses ist auffällig abrupt und vielleicht nach Ps. 33, 1 (לַיְשָׁרִים כ׳ ת׳) zu ergänzen. — 20: l. mit LXX וּמִשְׁפָּטָיו בַּל־יְדִיעֵם; auch וּמִשְׁפָּטִים בַּל־יְדִעֵם (so Bäthgen) ergäbe eine angemessene Parallele zum ersten Halbverse. MT: „und Rechte — die kennen sie nicht". — 148, 6: l., wie der Zusammenhang durchaus fordert, יַעֲבֹרוּ (waw geriet irrtümlich vor, anstatt hinter resch); MT: „das überschreitet er (Jahwe) nicht" oder „das überschreitet man nicht".

Die Sprüche.

1, 11: l. mit Dyserinck*, wie der Parallelismus fordert, לְתָם; MT: „wir wollen auf Blut lauern." — 15: die störende Wiederholung der Anrede aus V. 10 wird mit den LXX als spätere Zuthat zu streichen sein. — 16: der Vers fehlt in LXX Vat. und ist mit Nowack (die Spr. Salomonis, Lpz. 1883), Dyserinck, Oort** u. a. als Glosse aus Jes. 59, 7 zu betrachten. — 2, 15: l. mit Dyserinck nach 10, 9 מְעַקְּשִׁים; MT: „deren Pfade krumm sind"; aber dazu paßt nicht der zweite Halbvers, in welchem nicht die Pfade, sondern nur die Thoren Subjekt sein können. — 18: l. mit Umbreit u. a. שָׁחָה als mil'ra; MT: „sie sinkt hinab", wozu dann בֵּיתָהּ nur als unerträglich mattes Permutativ gefaßt werden könnte. — 3, 8: l. mit LXX etc. לִשְׁאֵרֶךָ; MT: „deinem Nabel". — 12: l. mit LXX etc. וְכָאֵב (oder wohl richtiger וְהִכְאִיב, da das Piel nicht zu belegen ist); MT: „und zwar wie ein Vater den Sohn ꝛc." — 13: l. für das zweite אָדָם nach Stellen, wie Spr. 6, 12. Jes. 2, 9 u. a. das parallele אִישׁ. — 4, 18: das ו vor אֹרַח wird als Dittographie des letzten Konsonanten von V. 17 zu streichen sein. Andere übersetzen: „aber der Pfad u. s. w." und stellen V. 18 hinter V. 19. — 6, 5: l. mit anderer Wortabteilung מִיַּד כְּצִפּוֹר; MT: „aus einer (?) Hand und wie etc.". — 7, 8: l. mit LXX etc. פִּנָּהּ; MT: „an ihrer Ecke", aber die verkürzten Femininformen mit Suffix sind sämtlich zweifelhaft und so beruht auch פִּנָּהּ für פִּנָּתָהּ wohl nur auf Konformierung mit בֵּיתָהּ. — 22: mit dem MT ist nichts anzufangen. Auch die von Delitzsch vorgeschlagene Vertauschung von עֶכֶס und אֱוִיל („und wie ein Narr zur Züchtigung mit Fußfesseln") giebt keinen recht befriedigenden Sinn. Eine Spur des ursprünglichen Textes könnte sich in einer LA der LXX (כְּאַיָּל an der Spitze des Satzes, woraus vielleicht zunächst כֶּאֱוִיל ward) erhalten haben; man erwartet einen Vergleich, wie „gleich einem Hirsch, der ins Netz

* Joh. Dyserinck, kritische Scholiën bij de vertaling van het boek der spreuken, in „Theologisch Tijdschrift" 1883, eine Zusammenstellung der von dem Verf. in seiner Übersetzung der Sprüche (Haarlem 1883) zu Grunde gelegten abweichenden Lesarten.

** Oort, Spreuken 1—9 in Theol. Tijdschrift 1885, pag. 379 ff.

rennt" ꝛc. — 8, 2: l. mit den LXX wie V. 20: בְּתוֹךְ כ׳; MT: „am Hause von Steigen", d. i. nach der üblichen Deutung: „beim Zusammenstoß von Steigen (am Kreuzweg)." — 10, 10: die Übersetzung des zweiten Halbverses folgt dem Text der LXX (ὁ δὲ ἐλέγχων μετὰ παῤῥησίας εἰρηνοποιεῖ); MT: „und wer ein Narrenmaul hat, kommt zu Fall", also eine Wiederholung von 8ᵇ. Aber die Sprüche dieser ganzen Abteilung treten fast durchweg in der Form der Antithese auf, und eine solche bietet der Text der LXX. — 11, 19: l. nach Analogie von Stellen wie Spr. 15, 14. Hos. 12, 2. Ps. 37, 3 רֹעֶה צ׳. Der MT könnte nur bedeuten: „ebenso ist Gerechtigkeit zum Leben"; aber eine solche Anknüpfung an Vorhergehendes wäre in diesem Teile der Sprüche unerhört. Die Deutungen des כֵּן als Adjektiv („wer redlich von Ger. ist") oder als Substantiv („die Rechtbeschaffenheit der Ger.") sind nutzlose Ausflüchte. — 12, 12: l. mit Dyserinck nach Analogie von Ps. 74, 15 ꝛc. אֵיתָן; MT: „giebt", was man unberechtigterweise durch „Frucht" zu ergänzen pflegt. — 13: l. nach 6, 2 נוֹקַשׁ (Dyserinck מוּקָשׁ); MT: „in der Lippen V. [liegt] ein böser Fallstrick" (für wen? Überdies setzt der zweite Halbvers vielmehr einen Gedanken voraus, wie den in der Übersetzung ausgedrückten). — 26: l. mit Döderlein u. a. nach Hiob 39, 8 מִרְעֵהוּ; MT lautet nach der üblichen, aber unbegründeten Deutung: „zurecht leitet seinen Freund der Fromme". — 28: l. mit allen alten Versionen אֶל־מָוֶת; der MT soll wohl bedeuten „Nicht-Tod" und entstand, als נְתִיבָה aus רֶשַׁע oder dergl. verderbt war; zur Not erhielt man nun den Sinn: „und die Richtung ihres Pfades (nach der LA נְתִיבָה = נְתִיבָתָהּ) ist Nicht-Tod". — 13, 1: l. mit Dyserinck nach Analogie von 12, 1 ꝛc. אֹהֵב [מוּסָר] für אָב. Der MT könnte nur bedeuten „ist des Vaters Zucht"; dann bedarf es aber der künstlichen Umdeutung von Zucht in „Produkt der Zucht" (Delitzsch). — 11: l. mit LXX הוֹן מְבֹהָל und vergl. Kap. 20, 21 Qere. MT nach üblicher Deutung: „Vermögen aus Schwindel (durch Schw. erworben)"; aber diese Deutung läßt הֶבֶל (Hauch, Nichtigkeit) schwerlich zu. — 16: l. analog 16, 4 כֹּל (als Objekt zu יעשה); wahrscheinlich lautete der Text ursprünglich כל יעשה ערום. MT drückt aus: „jeder Kluge". — 17: l., wie der Zusammenhang durchaus fordert, יַפִּיל; MT: „fällt in U." — 21: l. mit Ewald nach LXX und dem Parallelismus entsprechend יַשִּׂיג; MT: „aber den Frommen vergilt er Gutes". — 14, 1: l. wie 1, 20. 9, 1 חָכְמוֹת; die LA des MT (חַכְמוֹת) wäre nach Richt. 5, 29 zu übersetzen: „die klügsten unter den Frauen". — 14: l. statt des schlechthin sinnlosen מֵעָלָיו mit Cappellus u. a. וּמִמַּעֲלָלָיו und vergl. Jer. 17, 10, wo gleichfalls דרכיו und מעלליו parallel stehen. Bertheau vermutete מִפְּעָלָיו, Dyserinck מִמַּעְגָּלָיו. — 32: l. mit LXX etc. בְּתֻמּוֹ. Den MT pflegt man zu deuten: der Gottlose wird durch das [erste, beste] Unglück, das ihn trifft, zu Fall gebracht, der Fromme dagegen findet [selbst] bei seinem Tode Zuflucht. — 15, 2: l. mit Dyserinck, dem Parallelismus entsprechend, תַּבִּיעַ; MT: „macht gut Erkenntnis", d. i. nach der üblichen Deutung: „trägt liebliche Erkenntnis vor". — 16, 22: l. mit LXX שֵׂכֶל לִבְעָלָיו; MT (mit Ausfall von ל nach ל): „die Klugheit ihres Besitzers" (d. i. „dessen, der sie besitzt"). — 17, 26: l. nach Ps. 31, 24 עַל־יֶתֶר; der MT wäre zu übersetzen: „zu schlagen Edle um Redlichkeit willen" (sc. ist nicht gut). Aber abgesehen davon, daß damit der Parallelismus aufgehoben ist, weist schon גַּם auf eine nachfolgende Steigerung hin. — 27: „der Kaltblütige" nach dem Kethib; das ganz unnötige Qere יְקַר ר׳ soll wohl ausdrücken „der [Mann] würdevollen Geistes". — 19, 1: l. nach der Parallelstelle 28, 6 וְהוּא עָשִׁיר; der MT („und dabei ein Thor ist") giebt keinen verständlichen Gegensatz. — 16: l. mit LXX nach Analogie anderer antithetischer Sprüche וּבֹזֶה; das waw ist irrtümlich hinter ב geraten oder auch nach waw ausgefallen. — 20, 6: die Übersetzung folgt der LA יִקָּרֵא und (nach den LXX) אִישׁ חָסֵד; חסדו des MT beruht auf Dittographie des nachfolg. ו. Der MT will wohl ausdrücken: „gar manchen Menschen nennt man seinen lieben Freund" (schwerlich: „gar viele Menschen rühmen ein jeder seine Liebe" oder „viele Menschen treffen [קרא = קרה] einen, der gegen sie liebreich ist"). — 16: l. mit dem

Kethib נָכְרִים; MT unnötig (nach 27, 13) „um einer auswärtigen [Dirne] willen". — 21: l. mit dem Qere nach 13, 11 מְבֹהָלֶת; das Kethib könnte höchstens „verabscheut" bedeuten. — 30: l. nach 17, 4 מֵרַע, denn תמריק ברע könnte schwerlich bedeuten „üben Säuberung [eig. „Abreibung"] am Bösewicht". Übrigens ist תמריק als Hiph. von מרק nicht zu belegen. Mit dem MT ist wohl gemeint: „sind Abreibung am B.". — 21, 6: l. mit LXX מוֹקְשֵׁי מ'; MT: „den Tod suchende" (?). — 26: da zu התאוה ein Subjekt nicht zu entbehren ist (schon wegen des Gegensatzes von צדיק), so ist das Einfachste, nach V. 25 wiederum עָצֵל einzusetzen. — 27: l. mit LXX תּוֹעֲבַת יהוה. — 22, 11: ergänze mit LXX Targ. Syr. יהוה vor oder nach אהב. MT: „wer den von Herzen Reinen liebt, wessen Lippen Anmut sind, deß ꝛc." Aber abgesehen von dem Befremdlichen der Aussage und dem ungefügen Vers wird so die offenbar beabsichtigte schöne Antithese zerstört: Jahwe gewinnt das reine Herz, den König anmutige Worte. — 17 f: l. statt des ungefügen MT („richte deinen S. auf meine Erkenntnis. [18] Denn lieblich ist's, wenn du sie in deinem J. bewahrst; mögen sie allzumal" ꝛc.) mit Dyserinck nach LXX als Schluß von V. 17 לָדַעַת כִּי נְעִימִים. So erhält auch V. 18 erst einen befriedigenden Sinn. — 23, 26: l. mit dem Kethib תִּרְצֶנָה (mit Acc. wie 16, 7); MT: „u. deine A. mögen meine W. behüten." — 24, 5: l. mit LXX Targ. מֵעָז und מֵאַמִּץ כֹּחַ; MT: „ein weiser M. ist in Stärke, und ein einsichtiger M. behauptet [seine] Kraft." — 34: l. nach 6, 11 כִּמְהַלֵּךְ und מַחְסֹרְךָ. — 25, 27: von den Verbesserungen des unübersetzbaren כְּבוֹדָם hat Delitzschs Konjektur כְּבֵדִים den meisten Beifall gefunden („aber auf Schwerfallendes forschend einzugehn, ist Ehre"). Aber abgesehen von dem auffälligen Plur. masc. ist diese Antithese zu 27a gar zu befremdlich. Luthers Fassung „und wer schwere Dinge forschet, dem wird's zu schwer" setzt statt der Antithese einen ansprechenden Vergleich, läßt sich aber sprachlich nicht begründen. — 26, 7: l. mit Delitzsch דָּלְיוּ; דַּלְיוּ des MT ist eine Unform, die wenigstens in דָּלוּ oder allenfalls דָּלְיוּ („es hängen herab") zu verbessern wäre. — 10: die zuletzt gegebene Fassung (Delitzschs) setzt die LA וְשֹׁכֵר כ' voraus. — 17: עֹבֵר ist gegen die Accente mit Delitzsch zu כֶּלֶב gezogen; MT allenfalls: „wer im Vorübergehen sich ereifert" u. s. w. Übrigens könnte עבר auch falscher Ansatz zu מתעבר und somit einfach zu streichen sein. — 27, 6: Dyserinck schlägt נַעֲרָצוֹת „schrecklich" vor. — 9: die Übersetzung folgt der Konjektur רֶשׁ; zu נֶפֶשׁ „Duft" vergl. Jes. 3, 20. — 28, 3: der Vorschlag, ראשׁ (oder רֹשׁ) für רָשׁ zu lesen (Hitzig u. a.), bringt auch nur ein müßiges Element in den Text; bedrücken kann eben nur, wer Macht hat. — 6: l. דְּרָכִים. Den MT deutet man: „als wer in Bezug auf die zwei Wege (??) verkehrt handelt"; nach dem Sinn dieser Worte fragt man jedoch vergeblich. — 16: l. mit LXX תְּבוּאוֹת; MT: „Einsichten". — 18: l. דְּרָכִים und vergl. zu dem Dual des MT oben V. 6. Am Schlusse l. mit de Lagarde u. a. בְּשַׁחַת; MT nach üblicher Deutung „auf einmal". — 23: l. אַחַר; MT könnte nur bedeuten: „hinter mir her". Die ad hoc erfundene Deutung „einen rückwärtsgehenden Menschen" hat an Jer. 7, 24 keine Stütze. — 29, 10: l. mit Dyserinck nach Hes. 34, 11 יְבַקְשׁוּ כ', da der MT nur bedeuten könnte: „sie trachten ihm nach dem Leben". Allzu künstlich aber ist die Fassung: „und [was] die R. [betrifft], denen trachten sie nach d. L.". — 30, 1: statt des gänzlich verderbten MT („Spruch des Mannes an Ithiel, an Ithiel und Ukal") l. mit Dahler und den meisten Neueren לָאִיתִי אֵל לָאִיתִי אֵל וָאֵכֶל. — 31, 1: da der MT nur bedeuten könnte: „Lemuels, eines Königs", so wird הַמֶּלֶךְ herzustellen sein. Die Streichung des Artikels erfolgte wohl wegen der (von der Masora nicht anerkannten) Verbindung מֶלֶךְ מַשָּׂא „des Königs von Massa". — 3: l. mit Dyserinck דּוֹרֶיךָ für דרכיך und mit Gesenius ꝛc. לְמֹחוֹת; MT nach üblicher Deutung: „laß deine Handlungen nicht darauf gerichtet sein, Könige zu verderben". Aber abgesehen von der verdächtigen Verbalform (= לְהַמְחוֹת) wäre so der sicher beabsichtigte Parallelismus mit dem ersten Halbvers zerstört. — 4: liest man mit dem Kethib אוֹ („und den Fürsten, oder Rauschtrank"), so schleppt der ganze Halbvers unerträglich nach. Das Qere scheint zu deuten: „und

den Fürsten [liege es nicht an, zu fragen]: Wo ist R.". Einen leidlich befriedigenden Parallelismus bringt nur die LA אַל für אר.

Das Buch Hiob.

1, 18: l. wie V. 16. 17 עֹד; MT „während dieser redete". — 5, 5: l. mit Aquila, Symmachus, Syr. Vulg. צְמֵאִים; MT „die Schlinge". — 6, 18: l. mit Ewald u. a. יִלָּפְתוּ אֹרְחוֹת ד׳ (eig.: es krümmen [ändern] Karawanen ihren Weg); MT soll ohne Zweifel ausdrücken: es krümmen sich die Pfade ihres (der Bäche) Wegs; der zweite Halbvers, wo die Bäche wieder Subjekt sein müßten, macht jedoch diese Fassung unmöglich. — 21: die Übersetzung folgt der Konjektur von J. D. Michaelis: כֵּן עתה ה׳ לִי (für לִי statt לו scheinen LXX u. Syr. zu zeugen). Der MT meint wahrscheinlich: „denn nun seid ihr zu ihm [dem Trugbach] geworden". Die LA לא (so das Qerê nach der sogen. ostländischen oder babylonischen Überlieferung, s. v. a.: „und nun seid ihr ein Nichts geworden") ist sprachlich noch eher haltbar, als die LA לו. — 8, 21: l. mit den meisten Neueren עֹד; der MT „bis er deinen M. u. s. w." ist als Fortsetzung von V. 20 unmöglich. — 10, 15: l. mit Geiger u. a. רְוֵה עֳנִי; der MT meint höchstwahrsch. den Imper. „schaue Elend!". Andere helfen durch die Ableitung von einem angeblichen רָאֶה „ansichtig" oder durch die Aussprache רֹאֶה. — 20: l. mit dem Kethib יֶחְדַּל und יָשִׁית statt der Imperative des MT. — 11, 9: da das masc. מַד „Maß" nicht zu ארכה paßt und die Deutung von מִדָּה = מִדָּתָהּ höchst fraglich ist, auch übrigens חָכְמָה als Subjekt von ארכה (wie von den übrigen Adjektiven) zu erwarten ist, so wird vielmehr מִדָּה als Accus. der näheren Bestimmung zu lesen sein. — 16: l. mit Hirzel nach dem Syrer כִּי עַתָּה (wie 3, 13); MT: „denn du selbst ꝛc.", aber diese Emphase des אתה ist, da Hiob schon vorher angeredet, unverständlich. — 12, 5: der Parallelismus empfiehlt, für נָכוֹן (nach üblicher Deutung „bereit gestellt ist sie", nämlich die Verachtung) mit Dillmann (nach Ewald) נִכְּיוֹן zu lesen. — 8: von allen Verbesserungen des שִׂיחַ ל׳ (das doch kaum bedeuten kann „blicke sinnend zur Erde", sc. um daselbst die kleinen Tiere zu beobachten) dürfte חַיַּת הָאָרֶץ die einfachste sein. — 13, 14: streiche mit Olshausen u. a. die bei den LXX fehlenden Worte עַל־מָה als Dittographie des vorhergehenden עלי מה; der MT („wozu soll ich mein Fleisch in meine Zähne nehmen?") würde das Gegenteil von dem aussagen, was der Dichter beabsichtigt. — 14, 16: die Übersetzung folgt dem Vorschlag Ewalds (auf Grund der LXX): לא תַעֲבֹר עַל־ח׳; der MT („du achtest nicht auf meine S.") wäre das Gegenteil von dem, was der Zusammenhang fordert. — 16, 21: l. mit Ewald u. a. בֵּן (בֵּין); MT nach üblicher Deutung: „und [Recht schaffe] dem Menschenkind gegenüber seinem Nächsten". — 20, 22: l. mit LXX Vulg. עָמָל; MT: jegliche Hand von Elenden (die er früher mißhandelt hatte) kommt über ihn. — 26: statt der Unform תאכלהו l. תְּאַכְלֵהוּ. — 22, 21: l. für תבואתך (welche Form nur mit den alten Versionen תְּבוּאָתְךָ gelesen werden könnte = „dadurch [wird] dein Ertrag Gutes"), wie der Zusammenhang fordert, תְּבוֹאֶךָ. Dasselbe bezweckt die Masora mit der Unform תְּבוֹאַתְךָ. — 23, 2: l. mit LXX Syr. etc. יָדוֹ; MT: „meine Hand", d. i. nach üblicher, aber künstlicher Deutung: die auf mir lastende Hand (Gottes). — 12: l. mit LXX Vulg. etc. בְּחֵקִי (vergl. 19, 27); MT nach üblicher Deutung: „mehr als mein Gesetz", als die meinem natürlichen Menschen behagende Satzung meines eigenen Willens. Vergl. jedoch V. 14, wo חֻקִּי in ganz anderem Sinne steht. — 24, 12: l. mit Syr. מְתִים; MT: „aus der Stadt der Männer ächzen sie" oder „aus d. St. ächzen Männer". — 14: die Übersetzung folgt der Konjektur von Merx (Hiob, S. 132 f.) יְהַלֵּךְ גַּנָּב; MT: „wird er wie ein Dieb". An diesem Satze ist zwar nicht die Jussivform unverständlich (vergl. Gesen. Gr. [25] § 109, 2, b, Anm.), wohl aber das „wie". — 27, 18: Für כָּעָשׁ („gleich der Motte"; aber das Gewebe um die Motte kann doch kaum ein בַּיִת heißen) empfiehlt sich, mit den LXX (die allerdings beide Lesarten ausdrücken) und dem Syr. עַכָּבִישׁ zu lesen, falls nicht עָשׁ aus einem anderen

mit לְצַר parallelen Worte verderbt ist. — 19: l. mit LXX Syr. etc. לֹא יֵאָסֵף (MT: „und wird nicht weggerafft"). — 28, 13: l. mit LXX דַּרְכָּהּ (wie V. 24); MT, wohl im Hinblick auf V. 15 ff.: „ihren Kaufpreis" (eig. Schätzungswert). — 30, 26: l., wie der Parallelismus und der Zusammenhang fordert, וָאֲיַחֲלָה; MT könnte nur bedeuten: „und harren will ich" ꝛc., was durch den nachfolgenden Satz ausgeschlossen wird. — 31, 32: l. mit allen alten Übersetzern לָאֹרַח; MT scheint ausdrücken zu wollen: „nach dem Wege zu". — 33, 13: l. mit Hitzig u. a. דְּבָרֶיךָ; die LA des MT („seine Worte") könnte sich höchstens auf den Menschen in V. 12 zurückbeziehen. — 17: l. mit Hirzel u. a. מִמַּעֲשֵׂהוּ (der Schreiber irrte vom מ und ו auf das unmittelbar folgende מ und ו ab); MT: „damit der Mensch ein Thun (?) hinwegschaffe". — 34, 16: l. mit dem Targum etc. בִּינָה als mil'ra; der MT betont es als mil'el und faßt es somit als Imper. („und o, verstehe doch!"). — 18: l. mit LXX etc. הָאֹמֵר; MT: „ist [erlaubt] zu sagen". — 35, 15: l. für בפש (das man ratend bald „um die Albernheit" [das Geschwätz] oder „um den Übermut" gedeutet hat) mit LXX etc. בְּפֶשַׁע. — 36, 22: statt des befremdlichen מוֹרֶה (Lehrer, Lehrmeister) ist entw. מָרֵה (מָרֵא, allerdings ein rein aramäisches Wort) oder vielleicht מוֹשֵׁל zu lesen (LXX dynástes, mit welchem Worte sie auch Spr. 23, 1 מוֹשֵׁל wiedergeben). — 33: l. mit Hitzig u. a. (z. T. nach Symmachus u. Targ.) מְקַנֵּא für מִקְנֶה und am Schlusse mit Theodotion, Symm. etc. עַוְלָה; MT nach üblicher Deutung: „die Herde sogar [meldet durch ihr ängstliches Gebahren] den [am Horizont] Heraufsteigenden". — 37, 7: l. mit Vulg. etc. אֲנָשִׁים für אנשי; MT: „damit alle Leute seines Werks (alle von ihm geschaffenen?) zur Erkenntnis kommen". — 38, 10: l. (nach dem Vorschlage Dillmanns) חֻקּוֹ; MT: „meine (die von mir gewollte?) Grenze." — 11: l. mit LXX יִשָּׁבֵר; MT nach üblicher Deutung: „und hier setzt man [ein Ziel] dem Übermute deiner Wogen". — 39, 16: l. mit Hirzel ꝛc. תַּקְשִׁיחַ (eig. „sie behandelt hart"); MT (er hat hart behandelt) giebt keinen Sinn. — 21: l. mit LXX Vulg. etc. יַחְפֹּר; MT will vielleicht ausdrücken: sie [die Krieger] spähen vorsichtig im Thalgrund, aber das Roß freut sich ꝛc. — 40, 5: l. mit Hitzig nach 29, 22 אֶשְׁנֶה; MT: „und werde nicht antworten".

Das Hohelied.

5, 13: l. mit LXX Targ. etc. כַּעֲרוּגוֹת statt des Singulars und מְגַדְּלוֹת statt der „Gewürztürme" des MT. — 7, 10: l. (nach LXX, nur daß diese שפתי ושנים ausdrücken) שְׂפָתַיִם וְשִׁנָּיִם; MT: „über die Lippen Schlafender gleitend".

Das Buch Ruth.

1, 21: l. mit LXX Vulg. עִנָּה בִי, wie der Zusammenhang nahelegt. Das Ungewöhnliche der Konstruktion des Pi'el mit בְּ veranlaßte wohl den MT: „da doch J. Zeugnis wider mich abgelegt hat". — 2, 7: l. mit Öttli * nach den LXX (nur daß diese בַּשָּׂדֶה statt בבית ausdrücken): וְלֹא שָׁבְתָה מְעַט; MT allenfalls: „nun ist ihr Bleiben drinnen (?) ein Weilchen", was man gewöhnlich deutet: nun ruht sie sich ein wenig im Zelte (?) aus. Öttli vermutet sicher mit Recht, daß הבית dittographisch aus dem vorhergehenden Wort verschrieben ist. — 3, 15: l. mit hebr. Handschriften, dem Syrer u. Hieronymus וַתָּבֹא; die LA des MT („da kam er", sc. Boas) entstand wohl aus dem Anstoß an dem nochmaligen וַתָּבֹא V. 16. — 4, 4: l. mit LXX etc., wie der Zusammenhang durchaus fordert, תִגְאַל; MT: „will er aber nicht lösen". — 5: l. statt וּמֵאֵת (einer schon von den LXX u. dem Targ. bezeugten tendenziösen Änderung; vergl. ZDMG XIV, 743 ff.) nach V. 3, wo nur Naemi den Acker verkauft

---

* Öttli [u. Meinhold], die geschichtl. Hagiographen. Nördl. 1889. [Kurzgef. Kommentar ꝛc. herausgeg. von Strack u. Zöckler, A. Test., 8. Abteilung.]

hat, und V. 10, wo sich der urspr. Text erhalten hat: גַּם אֵת. MT: „und von seiten Ruths"; dann schwebt aber das nachfolgende קָנִיתָ in der Luft. — 20: l. mit LXX entsprechend der nachfolgenden Form שַׂלְמוֹן; die Form שַׂלְמָה ist wohl aus 1 Chr. 2, 11 eingedrungen.

Die Klagelieder*.

1, 6: l. mit LXX Vulg. בְּאֵילִים; MT: „den Hirschen". — 7: streiche mit Budde, Löhr, Dys. die Worte von כל bis קדם als eine dem Versbau völlig fremde, aus V. 10. 11. 2, 17 geflossene Zuthat. — 13: l. mit Dys. nach LXX יוֹרִדֶנָּה; MT scheint zu meinen: „und bewältigte sie (die Gebeine)". — 16: streiche mit Budde &c. nach LXX das zweite עֵינַי als Dittographie. — 2, 5: das Suffix in ארמנותיה könnte dem Sinne nach auf Zion oder Jerusalem bezogen werden; da aber das nachfolgende מבצריו auf Israel geht, so wird mit Löhr ארמנותיו zu lesen sein. — 6: כַּגַּן des MT giebt keinen passenden Sinn; כגפן („wie einen Weinstock"; so LXX) bessert nichts. Dys. (nach de Hoop Scheffer): כַּבַּנָּב; der MT ist höchstwahrscheinlich eine absichtliche Verstümmelung dieser (wegen ihrer Beziehung auf Jahwe leicht anstößigen) LA. — 7: daß 'הומת א nicht der urspr. Schluß von 7^b sein könne, hat Löhr mit Recht geltend gemacht; auch Dys. giebt wenigstens 'ארמ preis. Budde vermutet für letzteres 'אֲרוֹן בְּרִיתוֹ („die Lade mit seinem Gesetz") und nimmt an, daß 'ח aus V. 8 eingedrungen sei. — 15: שֶׁיֹּאמְרוּ wird mit Budde, Ley, Löhr als prosaische Glosse zu streichen sein. — 18: l. mit Löhr צַעֲקִי קוֹלֵךְ (dag. Budde, Dys. nach Ewald: צַעֲקִי לִבֵּךְ, d. i. etwa „rufe herzlich"); MT gegen allen Kontext: „es rief ihr Herz". — Für חוֹמַת, welches aus V. 8 eingedrungen scheint, l. mit Löhr, Dys. nach V. 13 בְּתוּלַת. — 19: der überschüssige Relativsatz am Ende des Verses ist mit Budde, Löhr, Dys. als spätere Zuthat (aus 2, 11^c und 4, 1^b) zu streichen. — 3, 14 (Fußnote): wahrsch. ist zu lesen לְכָל־הָעַמִּים. Der MT beruht vielleicht darauf, daß man wegen Jer. 20, 7 Jeremia für den Redenden hielt. — 22: l. mit Targ. Syr. etc. תַמּוּ statt der Unform תָמְנוּ. — 56: l. mit LXX (?), Symm. Dys. לִישׁוּעָתִי (MT meint wahrscheinlich „bei meinem Geschrei"); die Fassung als Ausruf (eig. „zu meiner Erleichterung, meiner Hilfe") nach Budde. — 4, 15: streiche אמרו בגוים mit Budde, Löhr, Dys. als überflüssige Glosse, durch welche das erste Versglied ungebührlich verlängert wird. — 16: l. mit Dys. (nach de Hoop-Scheffer) נָשָׂא u. חָנַן; Jahwe, nicht ein unbestimmtes „sie" ist Subjekt. Der MT zog irrtümlich ו von זקנים zu נשא herüber (um es dann doch als Qere vor זקנים zu restituieren!); der Plural נשאו zog dann von selbst חננו nach sich. — 17: l. mit Dys. (nach de Hoop-Scheffer) עַד־מָה (ינ verschrieben aus מ); so wird alle Quälerei mit den Unformen עוֹדֵינוּ („während wir noch sind" ?!) oder עוֹדֶינָה (mit Beziehung des Suffixes auf die Augen) überflüssig. — 5, 5: der Anfang lautete vielleicht ursprünglich (nach Symm.): עֹל עַל „mit dem Joch auf unserem H. &c.". So nach R. Jischaqi, de Wette u. a. wieder Matthes u. Dys. — 10: l. נִכְמַר und vergl. Gesen. Gr.[25] § 145, 7, b, Anm. 3.

Der Prediger.

2, 25: l. mit LXX מִמֶּנּוּ; MT („außer mir") ist wohl dogmatische Korrektur zur Beseitigung der blasphemischen Fassung „außer ihm" (anstatt: außer von ihm aus, d. h. ohne daß er es verleiht). — 3, 17: l. mit Houbigant etc. שָׂם; MT: „denn eine Zeit &c. ist dort" (wo?). — 19: l. statt der beiden ersten מִקְרֶה mit den LXX den Stat. constr. מִקְרֵה und

* In den Citaten zu den Klageliedern bezieht sich „Löhr" auf dessen „die Klagelieder des Jeremias" (Gött. 1891), Dys. auf Dyserinck, de Klaagliederen in der Leidener Theologisch Tijdschrift 1892, S. 359 ff., Budde auf dessen Aufsatz „Zum hebr. Klagelied" in der Ztschr. für die alttest. Wissenschaft 1892, S. 261 ff. Einen großen Teil der betr. Emendationen hat indes Budde (ebenda, II, S. 1 ff.) bereits 1882 veröffentlicht und ist deshalb häufig an erster Stelle genannt.

streiche ו vor dem dritten מקרה (falls es nicht als sog. waw des Nachsatzes zu fassen ist). Der MT (nach üblicher Deutung: „ein Zufall sind die Menschenkinder und ein Zufall das Vieh“; aber מִקְרֶה bedeutet im Koheleth stets [wie unmittelbar darauf!] „Begegnis, Schicksal“) ist eine dogmatische Korrektur zur Beseitigung der anstößigen Gleichstellung von Mensch und Vieh. — 21: l. mit LXX Targ. etc. הַעֹלָה und הַיֹּרֶדֶת; der MT („wer kennt den Geist der M., ihn, der aufwärts steigt, und den Geist des V., der hinabfährt“ ꝛc.) ist abermals (s. o. zu V. 19) dogmatische Korrektur zur Beseitigung einer anstößigen Aussage, zumal sie mit 12, 7 in Widerspruch steht. Die Korrektur verrät sich durch das Fehlen des אֶת־ vor רוּחַ und das nach beiden Partizipien stehengebliebene הִיא. — 5, 6: die Übersetzung folgt dem Vorschlage von Delitzsch, והבלים und ודברים umzustellen; MT: „denn bei vielen Träumen und Nichtigkeiten giebt's Worte in Menge“. — 16: l. mit LXX etc. וָאֵבֶל (MT: „dazu ißt er sein Leben lang in Finsternis“) und חֳלִי (da waw folgt, beruht das Suffix in חליו ohne Zweifel auf Dittographie). — 8, 2: Ergänze vor oder nach אֲנִי, wie der Zusammenhang gebieterisch fordert, אָמַרְתִּי. — 12, 6: l. mit Pfannkuche ꝛc. יִנָּתֵק; MT im Kethib: „ehe fern ist“, im Qere: „ehe gebunden (?) wird“.

Das Buch Esther.

1, 3: da חֵיל im gegenwärtigen Text ohne Anschluß an das Vorhergehende ist, so muß (wie schon der Zusammenhang nahe legt) das nomen regens — wahrscheinlich וְשָׂרֵי — ausgefallen sein. — 22: die in der Fußnote versuchte Übersetzung folgt der Konjektur Hitzigs: כָּל־שֹׁוֶה עִמּוֹ. — 3, 7: l. statt des grammatisch unmöglichen MT nach V. 13 und den LXX (nur daß diese den 14. statt des 13. Tages nennen) hinter לְחֹדֶשׁ: וַיִּפֹּל הַגּוֹרָל עַל־שְׁלוֹשָׁה עָשָׂר יוֹם לְחֹדֶשׁ ש׳ צ׳. Der Schreiber irrte vom ersten לְחֹדֶשׁ auf das zweite ab. — 5, 1: da der MT schwerlich etwas anderes bedeuten könnte, als „da bekleidete sich E. mit dem Königtum“ (nicht: „sie kleidete sich königlich“), so wird mit Bertheau Ausfall von לְבֻשׁ nach וילבש anzunehmen sein. — 9, 16: l. nach 8, 13 לְהִנָּקֵם (oder viell. נָקוֹם; Bertheau נִקּוֹם); MT („Ruhe zu bekommen“) scheint durch V. 22 beeinflußt, wo נוּחַ auch mit מִן konstruiert, der ganze Kontext aber ein anderer ist.

Das Buch Daniel.

1, 2: die Worte בית אלהיו haben an ihrer jetzigen Stelle keinen Sinn; sie sind offenbar ursprünglich eine Glosse zu den drei letzten Worten des Verses, welche den Ort der Schatzkammer näher bestimmen sollte, nachmals aber an falscher Stelle in den Text geriet. — 12: l. nach V. 16 זֵרְעֹנִים. — 20: l. mit Theodotion (vergl. auch LXX): חָכְמָה וּבִינָה; MT: „Einsichtsweisheit“. — 2, 7: l. nach V. 5 u. 6 וּפִשְׁרֵהּ; MT: „die Deutung“; doch wäre als status emphaticus nach V. 4 פִּשְׁרָא zu erwarten. — 40: wie der Zusammenhang fordert, ist כל־אלין gegen die Accente mit dem folgenden verbunden; וכפרזלא די־מרעע wird von Theodotion nicht ausgedrückt und ist ohne Zweifel eine (schon durch das waw apodosis verdächtige) Glosse. — 44: l. mit Theodotion מַלְכוּתֵהּ; MT: „das Reich“ in gleichem Sinne. — 4, 6: füge vor חזוי nach Theodotion שְׁמַע ein. Obwohl für den Zusammenhang unentbehrlich, scheint es in irriger Nachahmung von Kap. 2, wo Daniel auch den Traum selbst erraten muß, ausgelassen zu sein. — 17: ergänze nach V. 8 סוֹף zwischen לְ und כָּל. — 5, 12: l. entsprechend dem sogleich folgenden Infin.: מְפַשַּׁר und sodann מְשָׁרֵא; MT scheint ausdrücken zu wollen: „und der Scharfsinn eines Träume deutenden .... und eines Knoten lösenden“. Dann wäre aber die Verbindungsform שָׂכְלְתָנוּת unerläßlich. — 8, 8: l. mit LXX u. Theodotion אֲחֵרוֹת; die LA des MT (allenfalls: „und es stiegen in Ansehnlichkeit vier an seiner Stelle auf“) ist aus V. 5 eingedrungen. — 9: l. entsprechend 7, 8 אַחֶרֶת צְעִירָה;

die übliche Deutung des MT „ein einzelnes Horn von kleinerer Art“ oder gar „[es wuchs ein Horn] aus kleinen Anfängen [hervor]“ ist sprachlich unzuläſſig. — 12: die Überſetzung folgt der LA וַתַּשְׁלֵךְ; MT: „und es werfe zu Boden“, indem die beiden letzten Verbalformen im Verſe wohl als Perfecta consecutiva gefaßt ſind. In Wahrheit aber kann es ſich, wie in V. 10 u. 11 nur um Schilderung von Vergangenem handeln. — 13: ergänze mit LXX und Theodotion nach הַתָּמִיד noch הַמּוּרָם und vergl. Bevan, a short commentary on the book of Daniel [1892], p. 185. — Statt des ſinnloſen תת וקדש (nach üblicher Deutung: „das Hingeben ſowohl des Heeres, als des Heiligtums“) l. mit Bevan מִתֵּתוֹ קֹדֶשׁ; die LA des MT entſtand durch den Ausfall eines מ nach zwei anderen (Bevans Änderung von שמם in שִׁקּוּם macht die Annahme eines Ausfalls überflüſſig, wird aber durch Stellen wie 9, 27. 12, 11 widerraten). — 14: l. mit LXX u. Theodotion אֵלָיו; MT: „zu mir“, aber Daniel iſt nur Zuhörer. — 24: die Worte ולא בכחו ſind an dieſer Stelle befremdlich und höchſtwahrſcheinlich eine aus V. 22 eingedrungene Gloſſe, die nochmals hervorheben ſoll, daß der freche und ränkekundige König (Antiochus Epiphanes) dem erſten König (Alexander d. Großen) an Macht nachſtand. Künſtlicher iſt die Deutung, daß er ſeine Erfolge nicht wirklicher Macht, ſondern nur ſeinen Ränken verdankte. — 24 f.: l. mit Bevan (a. a. O. S. 53 u. 139 f.) nach LXX וְעַל־קְדשִׁים שִׂכְלוֹ; nach dem falſchen Anſatz ועם־ק׳ folgte der richtige וְעַל־, aber nunmehr mit Auslaſſung von קדשים; den MT pflegt man zu deuten: „er wird Gewaltige u. das Volk der Heiligen ins Verd. ſtürzen. [25] Und wegen ſeiner Klugheit wird er Gelingen haben ꝛc.“ — 27: ſtreiche mit den LXX נִהְיֵיתִי ן (nach üblicher Deutung „ich war ganz dahin“); es iſt ohne Zweifel aus נחליתי verſchrieben und erſt nachträglich durch Beifügung von ן ſelbſtändig gemacht. — 9, 17: ergänze mit LXX עֲבָדֶיךָ nach לְמַעַן. Der MT („um des Herrn willen“) ließe ſich nach V. 19 erklären; nur wäre, wie dort, לְמַעַנְךָ ſtatt למען א׳ zu erwarten. — 22: l. mit LXX וַיָּבֹא; MT nach üblicher Deutung: „er gab Belehrung“. Dann müßte aber ein Accuſativ oder לְ folgen; das abſolute וַיָּבֶן könnte nur bedeuten: „er hatte acht“ oder „er begriff“. — 26: von den Ergänzungen des verſtümmelten Satzes ואין לו verdient am meiſten Beachtung der Vorſchlag Fells (Tüb. Theolog. Quartalſchrift 1892, S. 355 ff.) nach Theodotion (*καὶ κρίμα οὐκ ἔστιν ἐν αὐτῷ*) וְאֵין אָוֶן לוֹ „ohne daß er Verſchuldung hatte“ zu leſen. Nach אין konnte און leicht ausfallen. — 27: von den zahlreichen Emendationen des verzweifelten Textes verdient namentlich die von Bevan (a. a. O. S. 160 f.) Erwähnung, der כַּנּוֹ für כְּנַף, מְשֹׁמְמִים für מְשֹׁמֵם und שֹׁמֵם für שִׁקֻּם vorſchlägt; alſo: „an ihren Platz aber werden Greuel geſetzt, bis ſich dann der feſt beſchloſſene Garaus über den ergießt, der ſie aufgeſtellt hat“. — 11, 1: der jetzige Text läßt ſich (im Anſchluß an 10, 21) überſetzen: „Im erſten Jahre Darius des Meders war m e i n Auftreten als Kräftiger und Beſchützer für ihn“, d. h.: wie mir Michael jetzt beiſteht, ſo ich damals ihm. Aber abgeſehen von dem befremdlichen עמדי für עָמַדְתִּי iſt auch der Gedanke ſeltſam, daß Michael, einer der oberſten Fürſten (10, 13), jenen anderen als Beſchützer gebraucht hätte. Dagegen fällt alle Schwierigkeit hinweg, wenn man mit Bevan (a. a. O. S. 171) V. 1ᵃ als eine (nach 7, 1. 8, 1. 9, 1. 10, 1 geformte) Gloſſe ſtreicht und die mit der Gloſſe zuſammenhängenden Lesarten עמדי und לו in עֹמֵד und לִי verwandelt. — 13: ſtreiche העתים als eine (wohl aus V. 14 eingedrungene) Gloſſe und vergl. V. 6. — 15: l. וְעַם בַּחֲרָיו אין כ׳; den MT („und was ſein auserleſenes [Kriegs-]Volk betrifft, ſo . . .“) entſtand durch Dittographie von מ und ו; aber ein Plural von מִבְחָר iſt ſonſt nicht zu belegen. — 17ᵃ: l. ſtatt des ſinnloſen וְעָשָׂה mit Theodotion יַעֲשֶׂה. — 17ᵇ: der MT könnte bedeuten: „und nicht ſoll es ihm zu teil werden“; höchſtwahrſcheinlich iſt jedoch לו als Duplette von לא zu ſtreichen. — 22: l., wie der Zuſammenhang fordert, הַשֹּׁטְפוֹת für הַשֶּׁטֶף; MT allenfalls (obſchon ſehr künſtlich): „die überſchwemmenden Heere“. — 24: ſtreiche ו vor במשמני; MT allenfalls: „unverſehens und zwar in die f. Gegenden der L. bringt er ein“. — 26: l. יִשָּׁטֵף; MT ſoll wohl ausdrücken: „man wird ſein

Heer wegschwemmen“, doch wäre dann nach dem Plural יִשְׁבְּרוּהוּ wenigstens יִשְׁטְפוּ zu erwarten. — 31: da מְשֹׁמֵם (ohne Artikel) höchst befremdlich ist, so ist wohl nach Anleitung von 12, 11 הַשֹּׁמֵם zu lesen. Oder ist מְשֹׁמֵם lediglich eine aus 9, 27 stammende Glosse? — 39: l. mit Hitzig ꝛc עַם für עִם; der MT will wohl ausdrücken: „und wird feste Plätze schaffen mit Hilfe eines fremden Gottes“. — 41: l. רִבּוֹת (vergl. zur Form Neh. 7, 71); die LA des MT könnte nur durch אֲרָצוֹת ergänzt werden. Aber dazu paßt יכשלו nicht, und überdies erwartet man eine Aussage, was in Judäa geschehen wird. — **12**, 4: die in der Fußnote gegebene Übersetzung folgt der LA הָרָעֹת; auch die LXX scheinen הָרָעָה auszudrücken. Vergl. Bevan a. a. O. S. 203 f. — 7: l. mit Bevan (S. 205 f.) nach den im Text der LXX enthaltenen Spuren וּכְכַלּוֹת יַד נֹפֵץ; MT: „wenn die Zertrümmerung der Macht des heiligen V. vollendet ist“.

Das Buch Esra.

2, 6: l. mit Neh. 7, 11 וְיוֹאָב. — 20: l. mit Neh. 7, 25 גִּבְעוֹן; MT: „die Nachkommen Gibbars“. — 25: l. mit Neh. 7, 29 יְעָרִים. — 42: streiche mit Neh. 7, 45 (und entsprechend der Art der Aufzählung in V. 36. 40. 41. 43) בְּנֵי. — 65: אֵלֶּה ist gegen die Accente zum folgenden zu ziehen. — **3**, 9: l. nach 2, 40 בְּנֵי הוֹדַוְיָה anstatt „die Söhne Judas“. — Der im jetzigen Text auffällig nachhinkende Vers 9[b] ist nach 3 Esra 5, 56 hinter הוֹדַוְיָה einzureihen. — 10: l. mit LXX u. 3 Esr. 5, 57 וַיַּעַמְדוּ. MT: „da ließen sie (oder „ließ man“) die Priester sich aufstellen“; aber eine Beorderung der Priester durch Laien hat der Chronist sicher nicht berichten wollen. — **4**, 9: da V. 9 offenbar den Kopf des Briefes bringen soll, so kann אדין, das im jetzigen Text sinnlos ist, nur irrtümliche Zuthat eines solchen sein, der (wegen V. 11?) V. 9 noch für einen Teil des Berichts über die Abfassung des Briefes hielt. — **5**, 4: l. statt der aus V. 9 eingedrungenen 1. Person mit LXX אֲמַרוּ. — **6**, 4: l. mit LXX חֲדָה: MT: „von neuem Holz“. — 21: streiche mit Köhler (Lehrb. der Bibl. Gesch. II, 2, S. 510 ff.) nach dem Syrer u. 3 Esr. 7, 13 וְ vor כֹּל־ u. אֱלֹהִם als irrige Zuthat zum urspr. Text. Für den Chronisten sind alle, die nicht zu den בְּנֵי הַגּוֹלָה oder ihren direkten Abkömmlingen gehören, eo ipso von der Theokratie ausgeschlossen. — **7**, 9: l. mit LXX יְסַד oder יִסַּר; MT könnte nur bedeuten: „d. i. die Anordnung des Zugs“. — **8**, 3: da מבני שכניה ohne nachfolgenden Namen in der Luft schwebt, Hattus aber nach 1 Chr. 3, 22 ein Enkel Sechanjas ist, so wird בֶּן־ für מבני zu lesen sein. — 5: l. mit LXX u. 3 Esr. 8, 32 מִבְּנֵי זַתּוּא u. vergl. Esr. 2, 8. 10, 27. — 10: l. mit LXX u. 3 Esr. 8, 36 מִבְּנֵי בָּנִי u. vergl. Esr. 2, 10. 10, 29. — 17: l. nach 3 Esr. 8, 45 'וְאֶחָיו וְהַנְּת (waw fiel beide Male nach dem gleichen Buchstaben aus); MT verkehrt: „an seinen Bruder Iddo, die Tempeldiener“. — 24: da Serebja nach V. 18 Levit ist, so ist mit 3 Esr. 8, 54 notwendig וּלְשֵׁרֵבְיָה zu lesen. — 35: streiche nach 3 Esr. 8, 63 בְּנֵי הַגּוֹלָה als erklärende Glosse, die an Stelle des ungewöhnlichen 'הבאים מהש (so bei dem Chronisten auch Esr. 3, 8) die gewöhnliche Bezeichnung setzt. — **10**, 3: l. nach LXX und 3 Esr. 8, 90, welche beide Anrede an Esra ausdrücken, אֲדֹנִי; die LA des MT würde sich auf Gott beziehen. — 6: l. statt des (schon von den LXX vorgefundenen) zweiten וילך, eines offenbaren Schreibfehlers, mit 3 Esr. 9, 2 וַיָּלֶן. — 16: die Übersetzung folgt der LA des 3 Esra 9, 16 וַיִּבָּדֵל לוֹ; die LXX helfen durch die LA וַאֲנָשִׁים nach. Der MT giebt keinen Sinn. — 44: 3 Esr. 9, 36 setzt וַיְשַׁלְּחוּן עִם־הַבָּנִים voraus (nach Köhler, Lehrb. der Bibl. Gesch. II, 2, S. 612: וַיְגָרְשׁוּ נָשִׁים עִם בָּנִים).

Das Buch Nehemia.

1, 1: חֲכַלְיָה würde bedeuten: „Jahwe verfinstert“. Die LXX schreiben (ob nur Umstellung aus euphonischen Gründen?) Chelkia. Die Lesung חַכַּ[ה]לְיָה stammt nach Siegfried-Stades hebr. W.-B. von Th. Böhme (Neh. 1—6. Stolp 1871). — **3**, 20: l. mit der Vul-

gata הֶחֱרָה; MT nach üblicher Deutung: „er ereiferte sich, besserte aus“, das soll heißen: „er besserte eifrig aus“. Aber הֶחֱרָה könnte kaum etwas anderes bedeuten, als „er ließ in Zorn geraten“. — 31: die Übersetzung folgt der Annahme, daß analog V. 8 בֶּן־הַצֹּרְפִים zu lesen ist (die Auffassung des MT im gleichen Sinne [= der Goldschmiedzünftige] ist sprachlich kaum haltbar); nach anderen wäre הצ׳, obschon eigentlich „der Goldschmied“, als nomen pr. zu betrachten. Ferner ist הָרֹכְלִים mit den LXX zum Subjekt eines neuen Satzes gemacht, als dessen virtuelles Prädikat הֶחֱזִיקוּ aus dem Vorangehenden zu entnehmen ist. — 4, 6: die gegebene Übersetzung läßt sich so rechtfertigen, daß אֲשֶׁר (wie anderwärts כִּי) als Einführung der direkten Rede und עָלֵינוּ, wie oft im Späthebräischen, = אֵלֵינוּ gefaßt wird. Dabei ist allerdings auffällig, daß die Juden so allgemein „zu uns“, anstatt etwa לַאֲחֵיהֶם sprechen. Ferner ist von vornherein wahrscheinlich, daß מכל־המ׳ אשר zusammengehören, und so ist doch vielleicht mit Ewald u. a. nach LXX etc. יָשׁוּבוּ (oder [s. u.!] ein anderes Verb in der 3. Plur. Imperf.) zu lesen und zu übersetzen: „von allen den Orten her, wo sie [die Feinde] sich gegen uns wendeten“ (urspr. Text nach LXX [*ἀναβαίνουσιν*] wohl יַעֲלוּ, also: „wo sie gegen uns anrückten“). — 7: Das im jetzigen Texte fehlende Objekt zum ersten וָאַעֲמִיד steckt wahrscheinlich in מתחתיות und zwar nach Bertheau-Ryssel z. d. St. מַחֲשָׁבוֹת oder חִשְּׁבֹנוֹת (2 Chr. 26, 15), d. i. „künstliche Maschinen, Schleudermaschinen“. — 10: vor והרמחים wird mit Reuß nach V. 7 הַחֲרָבוֹת zu ergänzen sein. — 11: Mit Recht ziehen die LXX הבונים בח׳ als Apposition zum Vorhergehenden. Die übliche (höchst künstliche!) Deutung: „was die an der M. Bauenden betrifft u. s. w.“ würde וְהַבּוֹנִים fordern. Für das sinnlose עֹמְשִׂים aber l. nach den LXX (*ἐν ὅπλοις*) חֲמֻשִׁים. — 16: l. entsprechend der Liste in Kap. 3, nach welcher für die einzelnen Baustrecken nicht bloß je zwei Bauende angenommen sein können, כָּבְרוּ statt des Singulars. — 17: der MT könnte nur bedeuten: ein jeder — seine Waffe war das Wasser. Die einfachste Emendation des offenbar verschriebenen המים ist לִימִינוֹ oder בִּימִינוֹ. Nachdem נו zu ם geworden war, meinte man, durch die Voranschickung des Artikels einen besseren Sinn zu gewinnen. Rödiger (in Gesenius Thesaurus s. v. שֶׁלַח) liest nach 2 Chr. 23, 10 בְּיָדוֹ. — 5, 2: l. mit Houbigant u. Böhme („über den Text des Nehemia“ [1871], S. 19 f.) wie V. 3 עֹרְבִים; der MT („unsere Söhne u. unsere Töchter, wir sind zahlreich“) könnte höchstens als Anakoluth verstanden werden. — 11: l. mit Geiger (Jüd. Ztschr. VIII, 227) u. a. מַשָּׁאת (Deut. 24, 10); MT nach üblicher Deutung: und [laßt fahren] den hundertsten (= 1 Prozent) des Geldes (als Schuldzins). — 15: l. mit der Vulgata nach V. 18 statt des unverständlichen אחר, welches nur „hinter“ oder allenfalls „hinterher“ (unmöglich: „über“) bedeuten könnte, לְיוֹם אֶחָד. — 7, 1: streiche mit Herzfeld (Gesch. 2, 53) u. a. (so bes. auch Köhler a. a. O. II, 2, 628) die beiden letzten Worte des Verses als die Glosse eines, der zugleich an die Tempelthore dachte und zur Bewachung derselben die Sänger und die Leviten für nötig erachtete. Übrigens dürfte der urspr. Text ויפקדו שׁוערים „und es wurden Th. bestellt“ gelautet haben. — 3: l. statt des störenden Imperativs nach LXX (nur daß diese ויאחזו als passives Imperfekt aussprachen, weil sie die Thore als Subjekt faßten) וְיֶאֱחֹזוּ. — 33: streiche nach LXX und Esr. 2, 29 אַחֵר als eine aus dem folgenden Verse eingedrungene irrige Zuthat. — 43: l. mit Esr. 2, 40 וְקַדְמִיאֵל; MT: „von K.“ — 52: statt der aus zwei verschiedenen Lesarten komponierten Unform נְפִישְׁסִים l. נְפִיסִים (Esr. 2, 50) oder נְפִישִׁים. — 65: l. mit LXX u. Esr. 2, 63 כֹּהֵן (ohne Art.); der MT denkt an den Hohenpriester als (nach Ex. 28, 30) allein dazu Befugten. — 67: vergl. die textkritische Anm. zu Esr. 2, 65. — 68: V. 68 ist nach den besten Zeugen erst nachträglich (aus Esra 2, 66) in den Nehemiatext gekommen und daher von Baer-Delitzsch weggelassen. Da er aber nur aus Versehen im Nehemiatext ausgefallen sein kann, so haben wir ihn wenigstens in Klammern beigefügt. — 70: streiche mit LXX וחמשׁ מאות; diese 500 sind schon daran als Zuthat zu erkennen, daß die Hunderte den Zehnern nachfolgen, während sie in diesen Listen sonst überall vorangehen. —

8, 7: streiche mit 3 Esr. 9, 48 וְ vor הלוים; die Genannten sind eben Leviten. — 9: הוא התרשתא wird von den LXX nicht ausgedrückt, ist also ohne Zweifel Glosse eines Späteren. — 9, 17: l. nach LXX und Num. 14, 4, welcher Vers offenbar die Vorlage bildet, בְּמִצְרָיִם; MT: „in ihrer Widerspenstigkeit". — 19: streiche nach V. 13 וְ vor הַדֶּרֶךְ; MT allenfalls: „um ihnen zu leuchten, und zwar den Weg ꝛc." — 22: obschon לְפֵאָה auch „grenzweise", d. i. „unter Ansetzung bestimmter Grenzen" bedeuten könnte, so wird doch mit Bertheau-Ryssel לְפֵאָה פֵּאָה (oder לְפֵאוֹת) vorzuziehen sein. — 28: nach V. 27 ist anzunehmen, daß הָרַבִּים vor רִבּוֹת ausgefallen ist. — 11, 5: da es sich um judäische Geschlechter handelt, so kann nach Perez (V. 4) in V. 5 nur von dem Geschlechte Schelas die Rede sein; l. also wie Num. 26, 20 הַשֵּׁלָנִי. — 8: statt der befremdlichen גבי סלי wird nach 1 Chr. 9, 8 יִבְנְיָה zu lesen sein. — 10: streiche nach 1 Chr. 9, 10 בֶּן־. — 15: l. mit 1 Chr. 9, 14 מִן־בְּנֵי מְרָרִי; nachdem מררי weggefallen war, wurde מן־בני zu בן־בני verstümmelt. — 17: l. mit einigen Handschriften der LXX (ἀρχηγὸς τοῦ αἴνου) הַתְּהִלָּה; MT: „das Haupt des Anfangs". — 12, 8: statt der Unform הֻיְּדוֹת wird mit Olshausen nach 1 Chr. 25, 3 הודות zu lesen sein. Zur Sache vergl. Neh. 11, 17. — 22: l. dem Zusammenhang entsprechend עַד־מ'; MT könnte höchstens bedeuten: „in der [Geschichte der] Regierung Darius'". — 24: für בֶּן־ wird nach 8, 7. 9, 4. 10, 14 ꝛc. בָּנִי zu lesen sein. — 25: da מִשְׁמָר offenbar zu שֹׁמְרִים gehört, so ist letzteres mit שֹׁעֲרִים umzustellen. — 31: die sichtliche Lücke hinter וְתַהֲלֻכֹת ist nach V. 38 auszufüllen durch וְהַתּוֹדָה הָאַחַת הֹלֶכֶת. Der Schreiber irrte von הלכת[ות] auf הלכת ab. — 38: streiche vor הולכת den Artikel als Dittographie und l. entsprechend V. 31 (לַיָּמִין) mit Reuß u. a. לַשְּׂמֹאל; MT nach üblicher Deutung: „nach der entgegengesetzten Seite". — 46: die Übersetzung folgt dem Kethib ראשׁ; MT entweder: „der Häupter der Sänger" (auf David u. Salomo bezogen) oder: „waren die Häupter der S. vorhanden". Der urspr. Text ist übrigens mit alledem schwerlich gewonnen; das befremdlich nachhinkende מִקֶּדֶם ist sicher irgendwie verschrieben. — 13, 4: l. statt des widersinnigen Singulars („in der Zelle") mit Ewald ꝛc. בְּלִשְׁכוֹת ב' א'. — 13: l. statt der Unform ואוצרה (in der Regel als Denominativ von אוֹצָר gedeutet = „ich machte zum Aufseher über die Vorräte") mit Handschriften der LXX und Neh. 7, 2 (gleichfalls aus der Denkschrift Nehemias) וָאֲצַוֶּה. — 16: streiche mit einigen alten Ausgaben (vergl. Bärs Textausgabe, S. 119) ו vor בירושלים.

Das erste Buch der Chronik.

1, 6: l. mit LXX u. Gen. 10, 3 וְרִיפַת. — 7: l. mit LXX u. Gen. 10, 4 וְתַרְשִׁישׁ. — 17: l. mit Gen. 10, 23 וָמֶשׁ; der MT nennt nochmals das V. 5 unter den Japhetiten aufgeführte Volk Mesech. — 2, 18: der jetzige Text scheint bedeuten zu sollen: „Und Kaleb . . . erzeugte Asuba, ein Weib, und Jerioth. Da aber nach V. 1 Asuba vielmehr das Weib Kalebs ist, so ist אִשָּׁה offenbar eine alte Glosse zu עֲזוּבָה, welche vor der Auffassung „er erzeugte die A." warnen wollte, nachmals aber in den Text geriet. — 24: LXX u. Vulg. drücken aus בָּא כָלֵב א'; damit wird der befremdliche Ortsname und die syntaktisch unerhörte Anknüpfung der nachfolgenden Sätze glücklich beseitigt. Der Einwand Bertheaus (die Bb. der Chr.[2], S. 16), von Hezron, nicht von Kaleb sei die Rede, vergißt, daß wir möglicherweise nur einen abrupten Auszug aus einem verständlicheren größeren Texte vor uns haben. — 50: l. mit LXX, wie der Zusammenhang fordert, da drei Söhne Hurs genannt werden, בְּנֵי statt des Singulars. — 3, 2: streiche mit 2 Sam. 3, 3 das sinnlose לְ vor אבשלום. — 17: MT (wie schon LXX): „und die Söhne Jechonjas waren: Assir — dessen Sohn war Sealthiel — [18] und Malchiram" ꝛc. Da aber Assir sonst nirgends erwähnt wird, und die Angabe eines Enkels mitten in der Aufzählung der Söhne Jechonjas sehr befremdlich wäre, so wird הָאַסִּיר (Ausfall von ה nach ה!) zu lesen sein. Jechonja war „der Gefangene" katexochen; nach 2 Kön. 25, 27 sehr begreiflich. — 19. 21 und 23: l. (wie 2, 50) dem Zusammenhang entsprechend

mit LXX וּבְנֵי. — 4, 3: l. mit LXX Vulg. בְּנֵי עֵיטָם (oder בְּנֵי אֲבִי ע׳); MT nach üblicher, aber unberechtigter Deutung: „das sind die [Geschlechter] von Abi Etam“. — 17: l. mit LXX (wie V. 19 ff.) וּבְנֵי. — 22: die Namensform ישבי לחם ist zu seltsam, daß nicht Bertheaus Konjektur וַיָּשֻׁבוּ בֵית לָחֶם (der Schreiber irrte von בו auf בי ab und ließ dann בית einfach aus) alle Beachtung verdienen sollte. — 5, 24: streiche mit LXX וְ vor עֵפֶר. — 6, 11: l. mit LXX das Kethib בְּנוֹ und streiche das zweite אלקנה; der MT wäre nur höchst künstlich zu deuten: „Was Elkana betrifft, so waren die (gleich zuvor genannten!) Söhne Elkanas sein Sohn Z. ꝛc.“ — 13: l. nach V. 18 und 1 Sam. 8, 2 הַבְּכֹר יואל וְהַשֵּׁנִי; MT: „der Erstgeborene Wasni und Abia“. — 39: l. mit Jos. 21, 10 nach הגורל noch רִאשֹׁנָה. — 42: l. nach Jos. 21, 13 עִיר הַמִּקְלָט. MT: „die Zufluchtsstädte“; aber von den hier genannten Städten ist nur Hebron eine solche. — 43: l. nach Jos. 21, 15 u. 15, 51 חלֹן. — 45: l. am Schlusse mit Jos. 21, 19 וּמִגְרְשֵׁיהֶן; MT: „in (oder „mit“) ihren Geschlechtern“. — 46: statt des unsinnig verderbten Textes („und den übrigen Nachkommen Kahaths [wurden] vom Geschlecht des Stammes, von der Hälfte des Stammes der Hälfte Manasses durch das Los zehn Städte“) l. genau wie Jos. 21, 5. — 51: l. mit Jos. 21, 20 וּלְמִשְׁפּ׳ statt des sinnlosen וּמִמּ׳. Für גְּבוּלָם („die Städte ihres Gebiets“; es sind aber nur einzelne Städte) l. nach Jos. 21, 20 גּוֹרָלָם. — 52: l. nach Jos. 21, 21 עִיר הַמ׳ (wie V. 42); nur Sichem war Zufluchtsstadt. — 55ª: l. nach LXX יִבְלְעָם u. vergl. die textkritische Anm. zu Jos. 21, 25. — 55ᵇ: l. nach Jos. 21, 26 (wo der Satz vollständig erhalten ist) לְמִשְׁפְּחוֹת בְּנֵי־ק׳; MT würde bedeuten: „einem Geschlechte der übrigen Nachkommen K.“ — 56: streiche מִמִּשְׁפַּחַת als Überbleibsel des Jos. 21, 27 erhaltenen vollständigen Textes. — 61: für חַמּוֹן (wohl Verwechselung mit der Stadt im Stamme Asser) l. mit LXX u. Jos. 21, 32 (חַמּוֹת דֹּאר) חַמּוֹת. — 7, 1: l. entsprechend der sonstigen Einführung der Stämme וּבְנֵי (oder mit LXX Cod. Alex. וְאֵלֶּה בְּנֵי). Der MT ließe sich allenfalls deuten: „und was die Söhne J.s betrifft“; dann müßte man aber V. 2 sehr künstlich als Nachsatz fassen. — 6: l. mit LXX בְּנֵי בִנְיָמִן (Ausfall vor den gleichen Konsonanten!). — 27: l. mit LXX נוּן, wie überall sonst. — 28: l. mit Baer nach den besten Zeugen עַיָּה; die LA des MT עַזָּה ist nach Bertheau vielleicht erst aus den LXX oder dem Targum in hebräische Handschriften eingedrungen. — 32: l. mit LXX und V. 34 שֶׁמֶר. — 35: l. (wie 2, 50. 3, 19. 21. 23) וּבְנֵי statt des Singulars. — 8, 14: da V. 17 ff. Söhne Elpaals aufgezählt werden, und zwar inmitten von Söhnen Berias und Simeis, so muß Elpaal auch V. 14 genannt gewesen sein. Es ist somit וְאֶלְפַּעַל אָחִיו וְשָׁשָׁק zu lesen. Nach dem Ausfall des Namens אֶלְפ׳ wurde אחיו nach V. 31 als Eigenname gefaßt. — Für den Zustand des Textes ist bezeichnend, daß שֶׁמַע (V. 13) V. 21 שִׁמְעִי heißt, יְרֵמוֹת (V. 14) V. 27 יְרֹחָם. — 29: יְעוּאֵל ist nach 9, 35 ergänzt (1 Sam. 9, 1. 14, 51 heißt der Vater des Kis Abiel). — 30: ergänze mit 9, 36 וְנֵר nach Baal; wie 8, 33 zeigt, war er auch hier mit aufgezählt. — 34: l. mit LXX und 9, 40ᵇ מְרִיבַעַל (d. i. „Mann“ oder „Held Baals“). Die LA des MT ist entw. bloßer Schreibfehler oder absichtliche Änderung, um den Namen als „Bestreiter des Baal“ zu deuten. Vergl. die textkritische Anm. zu 2 Sam. 4, 2 (wo jedoch richtiger מריבעל als die urspr. Form zu bezeichnen gewesen wäre). — 9, 5: l. הַשֵּׁלָנִי und vergl. die textkritische Anm. zu Neh. 11, 5. — 40ª: vergl. oben zu 8, 34. — 41: וְאָחָז nach 8, 35 ergänzt; der Schreiber irrte zum Anfang von V. 42 ab. — 10, 7: ergänze mit LXX u. 1 Sam. 31, 7 nach נָסוּ das für den Zusammenhang unentbehrliche Subjekt אַנְשֵׁי יִשְׂרָאֵל. — 9: l. וַיְשַׁלְּחוּ u. vergl. die textkritische Anm. zu 1 Sam. 31, 9. — 11: ergänze mit 1 Sam. 31, 11 יֹשְׁבֵי vor יָבֵישׁ. — 11, 11: l. הַשְּׁלֹשָׁה und vergl. die textkrit. Anm. zu 2 Sam. 23, 8. — 15: l. (nach V. 16) מְצֻדַת statt „der Höhle A.“. — 19: ergänze nach 2 Sam. 23, 17 הַהֹלְכִים vor בנפשותם. — 20: l. mit dem Syrer הַשְּׁלֹשִׁים; ebenso am Schlusse des Verses und V. 21ª. — 21: l. מִן־הַשְּׁלֹשִׁים (s. V. 20), dann nach V. 25 und 2 Sam. 23, 19 (nur daß dort הנו in הכי verschrieben ist) הִנּוֹ statt בשנים. Letzteres hat

man vergeblich zu deuten gesucht („von den dreien der zweiten Ordnung"! oder „von den drei über die [beiden anderen] zwei"); es ist wohl irgend eine alte Randglosse, die nachmals in den Text geriet. — 22: streiche mit LXX zu 2 Sam. 23, 20 בֶּן־ vor אִישׁ und l. sodann אֵת שְׁנֵי בְּנֵי אֲרִיאֵל מִמּוֹאָב; MT nach üblicher Deutung: „er schlug die beiden Gotteslöwen Moabs"; aber der Singular אריאל wäre in diesem Falle unerhört. — 24: wie V. 20 f. (s. o.) ist nur durch die LA בַּשְּׁלֹשִׁים den ärgsten Künsteleien zu entgehen. — 34: streiche בְּנֵי und vergl. die textkritische Anm. zu 2 Sam. 23, 32. Ob übrigens die Namenformen des 1 Buchs Samuelis oder die der Chronik den Vorzug verdienen, ist nicht zu entscheiden. — 40: l. mit LXX zu 1 Sam. 23, 38 und entsprechend den sonstigen Erwähnungen der Stadt beide Male הַיַּתְּרִי. — 12, 18: l. mit LXX לְעֹזְרֶיךָ; MT könnte allerdings auch bedeuten „[je]dem, der dir hilft"; aber wegen des sogleich folgenden Satzes wäre dann die Beziehung auf Gott unvermeidlich, die doch sicher nicht beabsichtigt ist. — 33: l. mit LXX statt des befremdlichen לעדר (nach üblicher Deutung: „aneinander zu reihen") לַעְזֹר. — 38: l. mit LXX עֹרְכֵי מ' und vergl. oben zu V. 33. — 13, 2: die Accente ziehen נפרצה zum folgenden (nach üblicher Deutung: „so wollen wir uns beeilen"; möglich wäre auch: „so wollen wir nach allen Seiten schicken"). Aber zu וּמִן־י' א' ist ein Prädikat nicht zu entbehren, und es fragt sich nur, ob נפרצה selbst — in der jetzigen Aussprache oder als Part. fem Niph. — bedeuten kann: „beschlossen" (eig.: „durchgesetzt") oder ob ein anderes Verbum (nach Siegfried-Stades W.-B. vielleicht נֶחֱרָצָה) dafür zu lesen ist. — 6: l. nach dem berichtigten Text von 2 Sam. 6, 2 (mit einfacher Umstellung der Worte und Beifügung von עליו am Ende): אשר נקרא שם י' ישב הכר' עליו; MT allenfalls: die Lade Gottes, Jahwes, der über den K. thront, welcher „Name" heißt. — 14: streiche בְּבֵיתוֹ als näherbestimmende Glosse zu עם־ב'ע'; höchstens wäre noch die Fassung denkbar: bei der Familie O. in seinem Hause. — 14, 13: ergänze mit 2 Sam. 5, 22 לַעֲלוֹת nach פלשתים. — 14: die Übersetzung folgt dem oben S. 15 berichtigten Texte von 2 Sam. 5, 23; MT: „ziehe nicht hinter ihnen her (oder allenfalls: „hinter sie"); wende dich von ihnen". — 15, 15: בְּכִתְפָם wird von den LXX nicht ausgedrückt und ist offenbar urspr. Glosse zu עליהם, um dieses nach Num. 7, 9 noch genauer zu bestimmen. — 16: streiche nach LXX ל vor שִׂמְחָה als Dittographie. — 18: streiche nach den LXX בֵּן als irrigen, dann aber stehengebliebenen Ansatz eines Schreibers. — 25: streiche den Artikel vor הַלְכִים. Der MT könnte nur bedeuten: „David aber . . ., welche hinzogen, um rc. . ., waren voller Freude". Aber 2 Sam. 6, 12 zeigt, daß בשמחה zu להעלות gehört. — 27: entw. ist שַׂר הַמַּשָּׂא oder (nach V. 22) הַשַּׂר בַּמַּשָּׂא zu lesen; durch die Schreibung שַׂר will der MT offenbar auf erstere als die richtige Lesart hinweisen. המשררים könnte grammatisch nur Epexegese zu המשא sein; da dies inhaltlich unmöglich, wird es erklärende Glosse eines Lesers sein, der המשא (vergl. die Anm. zu V. 22) vom musikalischen Vortrag verstand. — 16, 13: l. עֲבָדָיו und vergl. die textkritische Anm. zu Ps. 105, 6; MT: „Israels, seines Knechtes". — 30: l. תִּכֹּן und vergl. die textkritische Anm. zu Ps. 93, 1. — 38: der MT läßt sich allenfalls übersetzen: „Und Obed Edom 'und Hosa' (וְחֹסָה muß wegen וַאֲחֵיהֶם notwendig aus dem 2. Halbvers heraufgenommen werden) und ihre Brüder waren [zusammen] 68, und O.-E., der Sohn J.s, und Hosa [wurden bestellt] zu Thorhütern". Weit wahrscheinlicher aber ist, daß in V. b ועבד א' בן־י' וחסה auf Dittographie beruhen, und daß der ganze Vers ursprünglich nur eine zweite Reihe von Objekten zu וַיַּעֲזָב־ (V. 37) nachbringt. — 42: הימן וידותון (vielleicht aber auch ועמהם) sind offenbar irrig aus V. 41 wiederholt; infolgedessen scheint auch der übrige Text in Verwirrung geraten zu sein. — 17, 5: l. nach 2 Sam. 7, 6 מִתְהַלֵּךְ בְּאֹהֶל וּבְמ'. Die Verderbnis von מתהלך in מאהל zog das Weitere nach sich; aber ואהיה וג' kann nicht heißen: „ich geriet von einem Zelt ins andere", noch wäre am Schlusse die Beifügung von אל־מִשְׁכָּן zu entbehren. — 10: l. nach dem berichtigten Text von 2 Sam. 7, 11 לְמִן־הַיּוֹם (ohne ו) und in V. 10[b], gleichfalls mit 2 Sam. 7, 11, כִּי בַיִת; der syntaktisch ungefüge MT entstand durch

Ausfall von Kaph nach Kaph. — 11: l. mit LXX u. 2 Sam. 7, 12 מִמֵּעֶיךָ; gegen die LA des MT („der einer von deinen Söhnen sein wird") spricht schon die unerträgliche Tautologie. — 18: ergänze nach 2 Sam. 7, 20 לְדַבֵּר nach דָּוִיד und streiche לְכָבוֹד, das aus לדבר verderbt und dann an falsche Stelle geraten zu sein scheint, keinesfalls aber: „zu deiner Ehre" oder: „von der Ehre [gegen deinen Sklaven]" bedeuten kann. Nicht minder ist mit den LXX את־עבדך als irrige Vorausnahme aus dem folgenden Satze zu streichen. — 19: vergl. zu der Herstellung des auch in 2 Sam. verderbten Textes die textkritische Anm. zu 2 Sam. 7, 21. MT: „thatest du alles dieses Herrliche, um alle die herrlichen Dinge zu verkündigen". — 20: l. mit 2 Sam. 7, 22 בְּכֹל. — 21: die Übersetzung folgt dem berichtigten Texte von 2 Sam. 7, 23; vergl. die textkritische Anm. zu dieser Stelle. MT: „Und wo gleicht auf Erden deinem Volke J. ein Volk, das [der wahre] Gott sich als Volk zu erkaufen gegangen wäre, um dir den Ruhm großer und furchtbarer [Thaten] zu schaffen, vor deinem Volk, das du von den Ägyptern losgekauft, Völker zu vertreiben?" — 24: streiche nach 2 Sam. 7, 26 אלהי ישראל als störende Vorwegnahme des Kerns der Aussage; wie 2 Sam. 7, 27 zeigt, sind die Worte aus dem folgenden Verse eingedrungen, wo sie jetzt im Chroniktexte fehlen. — 25: ergänze nach עבדך mit 2 Sam. 7, 27 אֶת־לִבּוֹ, da מָצָא allein schwerlich die gleiche Bedeutung haben kann. — 18, 3: das 2 Sam. 8, 3 fehlende חמתה ist, obwohl schon von den LXX bezeugt, ohne Zweifel eine Glosse zur Näherbestimmung der Lage von Zoba. — 6: ergänze nach 2 Sam. 8, 6 נְצִיבִים hinter דויד. — 8: l. mit dem berichtigten Text von 2 Sam. 8, 8 nach 1 Mos. 22, 24 וּמִטֶּבַח. — 19, 2: ergänze mit LXX u. 2 Sam. 10, 1 חָנוּן vor בְּנוֹ. — 3: l. nach LXX und 2 Sam. 10, 3 אֶת־הָעִיר nach לַהְפֹּךְ; nur so erklärt sich, wie jetzt nach dem Zerstören das Auskundschaften folgen kann. — 8: l. mit den LXX כָּל־צְבָא הג'. Die LA des MT entstand durch die Erwägung, daß die Gibborim nicht mit „dem ganzen Heere" identisch sind. Die Emendation verrät sich jedoch durch das Fehlen des grammatisch unentbehrlichen (daher 2 Sam. 10, 7 beigefügten) Artikels vor צבא. — 15: wie אבשי אחיו zeigt, muß der urspr. Text nach אֲרָם nach מִפְּנֵי יוֹאָב gehabt haben. In der That hat sich die Spur davon in den LXX, wenn auch an falscher Stelle, erhalten. — 17: l. mit 2 Sam. 10, 17 (nachdem Helam schon V. 16 erwähnt ist) חֵלָמָה statt des müßigen „zu ihnen"; ferner mit Handschriften der LXX und 2 Sam. ויערך ארם ל' דוד; ohne diese Umstellung müßte ויערך אלהם vorher gestrichen werden. — 20, 2: wie 2 Sam. 12, 30 haben auch hier (wenn auch neben der LA des MT) die LXX die Spur der richtigen LA מִלְכֹּם erhalten; vergl. die textkrit. Anm. zu 2 Sam. 12, 30. — 3: l. für וַיָּשַׂר (nach üblicher Deutung: „er zersägte", von שׂור als einer sonst nicht zu belegenden Nebenform zu נָשַׂר) mit 2 Sam. 12, 31 וַיָּשֶׂם. Möglich, daß schon der Chronist den Text auf grausame Hinrichtungen deutete; aber ein Zersägen mit Picken und Äxten ist sicher nicht die Meinung des urspr. Textes. — Statt des wiederholten וּבַמְּגֵרוֹת l. nach 2 Sam. 12, 31 וּבְמַגְזְרוֹת. — 4: l. mit LXX und 2 Sam. 21, 18 וַתְּהִי עוֹד; MT: „es stand der Kampf" (wogte unentschieden hin u. her?). — 21, 12: l. mit LXX und 2 Sam. 24, 13 נֻסְךָ; daraus ist נִסְפֶּה offenbar verschrieben, könnte aber nur ein endgiltiges „hinweggerafft" bedeuten. — 24: l. mit LXX לְהַעֲלוֹת. — 24, 6: für וְאָחֻז wird unter allen Umständen וְאֶחָד zu lesen sein; denn gesetzt, der MT könnte bedeuten: „und jedesmal zwei wurden von J. ausgelost", so wäre das Gegenteil von dem ausgesagt, was man erwarten müßte: auf Eleasar, nicht auf Ithamar müßten zwei Lose fallen. — 21: לרחביהו wird als Duplette zum folgenden zu streichen sein. — 23: l. mit 23, 19 וּבְנֵי חֶבְרוֹן הָרֹאשׁ י'. — 27: streiche וְ vor שהם als Dittographie. — 25, 3: der im MT fehlende 6. Name ist aus V. 17 zu ergänzen. — 4: als urspr. Text vermuten wir: חָנֵּנִי יָהּ חָנֵּנִי אֵלִי אַתָּה גִּדַּלְתָּ וְרוֹמַמְתָּ עֶזְרִי יֹשֵׁב קָשָׁה מַלּוֹתָ הוֹתַר מַחֲזִיאוֹת. Folgt man von מלותי an dem MT („ich habe groß und hoch gemacht u. s. w."), so müßte man die 7 letzten Worte einem anderen poetischen Fragmente zu-

weisen, als die drei ersten. — 9: das von V. 10 ab 22mal wiederkehrende 'בניו ואחיו ש״ע kann V. 9ª nur aus Versehen ausgefallen sein. — 26, 14: l. וְלִזְכַרְיָהוּ. — 16: לשפים beruht ursprünglich offenbar auf Dittographie der vorhergehenden vier Konsonanten. Durch Voranstellung des לְ und die Schreibung שֻׁפִּים (vergl. 7, 12) wurde die Zuthat erträglicher gemacht. — 20: l. statt des sonst unbekannten Achija mit LXX אֲחֵיהֶם. — 28: l., wie der Zusammenhang durchaus fordert, כָּל־הַמַּקְדִּשׁ (was schon Luther ausdrückt); den MT hat man nur sehr gezwungen deuten können: „jeder, der weihte, [übergab es] an S." — 27, 4: l. nach 11, 12 אֶלְעָזָר בֶּן־דּוֹד. — 28, 11: streiche mit LXX אֶת־ vor בתיו. Die Einsetzung ist wohl erfolgt, um die Beziehung des Suffixes von בתיו auf die Vorhalle zu erschweren. — 29, 11: zwischen כי und כל ist mindestens לְךָ ausgefallen; die LXX drücken aus: „denn du bist Herr über alles im H. und auf E."

Das zweite Buch der Chronik.

1, 5: l. mit LXX analog V. 3 שָׁם; MT: „und den kupfernen Altar . . . hatte er hingesetzt vor die Wohnung ꝛc." — 13: l. mit LXX מֵהַבָּמָה statt des offenbaren Schreibfehlers 'לַבָּ. — 16: streiche מִקְוֵא und vergl. die textkritische Anm. zu 1 Kön. 10, 28. — 17: l. יָצִאוּ für יוציאו und vergl. die textkritische Anm. zu 1 Kön. 10, 29. — 2, 9: l. statt des Schreibfehlers מכות („Schläge für deine Leute!") mit LXX und 1 Kön. 5, 25 מַכֹּלֶת. — 3, 1: ergänze mit LXX יהוה nach נראה (die Weglassung beruht wohl auf der Erwägung, daß nicht Jahwe selbst, sondern der Engel Jahwes dem David erschienen sei; nach Streichung von יהוה sollte der Rest wahrscheinlich bedeuten: „der David gezeigt worden war") und stelle mit den LXX במקום vor אשר, wo es allein einen Sinn hat. Der MT könnte nur heißen: „welchen [Berg Moria!] er [Salomo] am Platze Davids hergerichtet hatte". Aber das Herrichten ist vorher in allen Stücken Sache Davids. — 4: statt des durch den Ausfall mehrerer Worte sinnlos gewordenen MT l. mit Bertheau nach 1 Kön. 6, 3: והא' אשר על־פני הֵיכַל הַבַּיִת עֶשֶׂר בָּאַמָּה רָחְבּוֹ וְהָאֹרֶךְ וג'. — 10: l. mit LXX und analog V. 6 ꝛc. וַיְצַפֵּם; MT: „und man überzog sie". — 4, 5: streiche mit Bertheau יָכִיל als eine aus 1 Kön. 7, 26 stammende Glosse zu מחזיק. — 12: l. (wie V. 12ᵇ u. 13) mit 1 Kön. 7, 41 'גֻּלּוֹת הַכֹּת statt: „die Kugeln und die Kn.". — 13: vergl. die Fußnote, sowie die textkritische Anmerkung zu 1 Kön. 7, 42. — 14: da der ganze Abschnitt V. 11 ff. wörtlich aus 1 Kön. 7, 40 ff. entlehnt ist, kann auch עָשָׂה nur — das erste aus עָשֹׂר, das zweite aus עֲשָׂרָה (1 Kön. 7, 43) — verschrieben sein. — 19: streiche nach 1 Kön. 7, 48 וְ vor אֵת; mit את־מזבח beginnt die Aufzählung „aller Geräte". — 5, 3: ergänze nach 1 Kön. 8, 2 vor בֶּחָג noch בְּיֶרַח הָאֵתָנִים, da ohnedies der Schluß des Verses unverständlich. — 10: ergänze nach LXX zu 1 Kön. 8, 10 לֻחוֹת הַבְּרִית vor אֲשֶׁר. — 6, 22: vergl. die textkritische Anm. zu 1 Kön. 8, 31. — 26: l. תְעַנֵּם und vergl. die textkritische Anm. zu 1 Kön. 8, 35. — 28: l. בְּאַחַד und vergl. die textkritische Anm. zu 1 Kön. 8, 37. — 38: l. mit LXX (vergl. auch 1 Kön. 8, 47; die Parallelstelle 2 Chr. 6, 37 hat dort gleichfalls שְׁבָיָם, welches wahrscheinlich auch nur verschrieben ist für) שֹׁבֵיהֶם; der MT wird hier durch den nachfolgenden Relativsatz unmöglich. — 7, 5: l. nach 1 Kön. 8, 63 אֶת־זֶבַח הַשְּׁלָמִים בָּקָר; MT: „das Rinderopfer", aber dem aufzählenden וְצֹאן muß בָּקָר (ohne Artikel) vorangegangen sein. — 17: streiche nach 1 Kön. 9, 4 וְ vor לעשות. — 8, 1: l. מִקֵּץ הָעֶשְׂרִים und vergl. die textkritische Anm. zu 1 Kön. 9, 10. — 9: streiche nach 1 Kön. 9, 22 אֲשֶׁר vor לֹא; der MT könnte nur bedeuten: „und unter den Israeliten gab es welche, die S. nicht zu Leibeigenen machte". — 15: l., wie das stets intransitive סָרוּ fordert und einige Handschriften bieten, מִמִּצְוַת (Ausfall von מ vor מ). — 9, 4: l. mit 1 Kön. 10, 5 וְעֹלָתוֹ oder besser וְעֹלֹתָיו. Falls der MT („und seinen Söller, den er auf den Tempel Jahwes brachte") auf Absicht des Chronisten beruhen sollte, um die Gegen-

wart der Heidin beim Brandopfer zu beseitigen, so würde noch immer יַעֲלֶה (anstatt הֶעֱלָה) den urspr. Text verraten. Das Wahrscheinlichste ist aber, daß ועליתו aus ועלתיו verschrieben ist. — 7: l. mit LXX zu 1 Kön. 10, 8 נָשֶׁיךָ und vergl. die textkritische Anm. zu d. St. — 14: ergänze nach dem berichtigten Text von 1 Kön. 10, 15 (s. die textkritische Anm. zu d. St.) מִמַּאֲשַׂר בָּא. — 19: vergl. zu der Streichung von שָׁם die textkritische Anm. zu 1 Kön. 10, 20. — 20: vergl. die textkritische Anm. zu 1 Kön. 10, 21. — 10, 2: vergl. zu der Ergänzung von כִּי מֵת שְׁלֹמֹה die textkritische Anm. zu 1 Kön. 12, 2. — 5: ergänze mit LXX und 1 Kön. 12, 2 לְכוּ vor עוֹד. — 7: ergänze mit LXX und 1 Kön. 12, 7 הַיּוֹם hinter אִם (unentbehrlich wegen des Gegensatzes von כָּל־הַיָּמִים). — 10: l. mit LXX u. 1 Kön. 12, 10 אֵלָיו; die LA des MT („da redeten mit ihm" ꝛc.) ist wohl durch das sogleich folgende אִתּוֹ veranlaßt. — 14: die Übersetzung folgt dem textus receptus (אבי הכביד). Die von Bär nach den besten Zeugen (auch ed. Mantuana) aufgenommene LA אַכְבִּיד („ich will euch ꝛc.") kann dagegen nicht in Betracht kommen. Sie stimmt weder zu V. 10, noch zur Fortsetzung (וַאֲנִי „ich aber"!) und ist den LXX unbekannt. Offenbar entstand sie so, daß אבי irrtümlich ausgelassen, das nun unverständliche הכביד aber in die 1. Person umgesetzt wurde. — 11, 18: l. mit LXX Cod. Alex. וַאֲבִיהַיִל oder 'לֹא; letzteres würde noch deutlicher ergeben, daß nicht eine zweite Gemahlin Rehabeams, sondern die Mutter der Mahalath (als gleichfalls dem Hause Davids entsprossen!) genannt werden soll. — 22: ergänze nach den LXX חָשַׁב hinter כִּי; der MT ist nicht zu übersetzen. — 12, 9: streiche nach 1 Kön. 14, 26 ו vor אֶת־. — 13, 2: l. mit LXX מַעֲכָה und vergl. die Anm. zu 1 Kön. 15, 2. — 15, 8: da הַנְּבוּאָה keinen Genetiv nach sich duldet, so ist עֹדֵד הַנָּבִיא mit Bertheau als Überrest einer in den Text eingedrungenen Randglosse zu streichen, die vollständig etwa 'נבואת עזריה בן־ע lautete. — 18, 5: l. mit LXX und 1 Kön. 22, 6 (wie das אחדל im zweiten Gliede fordert) הַאֵלֵךְ statt der 1. Plur. — 12: l. mit LXX (hier u. 1 Kön. 22, 13) דְּבָרְךָ statt דְבָרֶיךָ. — 13: ergänze mit LXX u. 1 Kön. 22, 14 אֵלַי (das nach אלהי leicht ausfallen konnte) vor אֹתוֹ. — 14: l. entsprechend den folgenden Pluralen mit 1 Kön. 22, 15 נֶחְדַּל. — 18: l. mit LXX (hier und 1 Kön. 22, 19) לָכֵן לֹא; MT: „darum". — 19: streiche mit LXX und 1 Kön. 22, 20 אֹמֵר als Überbleibsel der parallelen LA: 'וְזֶה אֹמֵר וגו. — 27: vergl. die textkritische Anm. zu 1 Kön. 22, 28. — 33: l. mit LXX (hier u. 1 Kön. 22, 34) מִן־הַמִּלְחָמָה statt „aus dem Lager". — 34: l. mit LXX u. 1 Kön. 22, 35 מָעֳמָד. Auch die LA des MT würde bedeuten: „der König war standhaltend (oder: aushaltend)"; aber die intransitive Bedeutung des Hiphils von עמד ist sonst nicht zu belegen. — 19, 8: statt des sinnlosen „und sie kehrten nach Jerusalem zurück" ist zweifellos mit LXX 'יֹשְׁבֵי יר zu lesen. וְלָרִיב fassen die LXX einfach „abzuurteilen"; richtiger wäre nach Jes. 1, 17 „im Rechtshandel beschützen" oder (so gewöhnlich) „angreifen, befehden". Beides paßt hier nicht in den Kontext, dagegen entspräche dem לְמִשְׁפַּט aufs beste וּלְרִיבֵי. Durch Verwandlung des zweiten Jod in Waw (ganz wie in וישבו) entstand die LA des MT. — 20, 1: l. statt der עַמּוֹנִים, die doch nur mit den בני עמון vorher identisch sein könnten, mit den LXX מֵהַמְּעוּנִים und vergl. 26, 7. — 2: die LA des MT „aus Aram" wird bereits von den LXX vorausgesetzt, kann aber, wie die Erwähnung des (toten) Meeres und Engedis zeigt, nur aus מֵאֱדֹם verschrieben sein. — 25: l. mit LXX בְּהֵמָה statt בָּהֶם; für פגרים wird mit einigen Handschriften בְּגָדִים zu lesen sein, wenn auch zweifelhaft ist, ob die σκῦλα der LXX dieselbe LA voraussetzen. MT ist allenfalls zu übersetzen: „und sie fanden unter ihnen in Menge sowohl Fahrhabe als Leichname und ꝛc." — 21, 11: l. mit LXX בְּעָרֵי anstatt „auf den Bergen". — 22, 6: l. mit LXX u. 2 Kön. 8, 29 מִן statt des sinnlosen כִּי; mit denselben Zeugen l. וַאֲחַזְיָהוּ statt des Schreibfehlers וַעֲזַרְיָהוּ. — 10: l. mit LXX und 2 Kön. 11, 1 וַתְּאַבֵּד; MT: „und redete mit der ganzen kön. F.". — 23, 12: vergl. zu der Glosse הרצים die textkritische Anm. zu 2 Kön. 11, 13. —

14: l. nach dem berichtigten Text von 2 Kön. 11, 15 פְּקוּדֵי; MT: „die Gemusterten des Heeres". — אל־מבית הש ist wie 2 Kön. 11, 15 als sinnlose Glosse zu streichen, mag sie nun bereits vom Chronisten übernommen oder nachträglich bei ihm interpolirt sein. — 24, 7: die Richtigkeit von בָּנֶיהָ vorausgesetzt, ist mindestens mit LXX 'בּ zu lesen, um den Text verständlich zu machen. — 12: wie die folgenden Plurale zeigen, ist עוֹשֵׂה entw. ungewöhnliche Orthographie oder verschrieben für עֹשֵׂי (so 2 Kön. 12, 12). — 25: l. mit LXX, wie der Zusammenhang (V. 21) fordert, בֶּן. Die LA des MT entstand durch Dittographie des nachfolgenden י. — 27: l. mit dem Kethib יִרְבּ; das Qere soll wohl bedeuten: „und was seine Söhne betrifft, so möge sich der Ausspruch über (oder: wider) ihn mehren" (d. i. nach üblicher Deutung: so möge der von Sacharja V. 22 ausgesprochene Fluch durch das Unglück seiner Söhne noch weiter in Erfüllung gehen). — 25, 19: wenn man אָמַרְתָּ beibehält, so ist darnach notwendig (י)הִכִּית zu lesen. Die 2. Person ist wohl erst aus 2 Kön. 14, 10 eingedrungen, הִנֵּה aber aus הִכָּה verschrieben. — 24: l. mit 2 Kön. 14, 14 וְלָקַח אֶת־. — 28: l. mit LXX und 2 Kön. 14, 20 דָּוִד statt des Schreibfehlers יְהוּדָה. Hätte der Chronist Amazja das ehrenvolle Begräbnis absprechen wollen, so wäre vor allem עם־אבתיו zu streichen gewesen. — 26, 5: statt des befremdlichen MT „der auf das Schauen Gottes acht hatte" (dies würde intransitives הֵבִין בְּ bedeuten!) wird mit LXX Targ. etc. 'הַמ' בְּיִרְאַת הָא zu lesen sein. — 28, 3: l. mit LXX u. nach 2 Kön. 16, 3 וַיַּעֲבֵר; MT: „er ließ seine S. anzünden". — 30, 21: der schon von den LXX (auch Luc.) vorausgesetzte Text ist offenbar verderbt; l. mit Bertheau nach 1 Chr. 13, 8 בְּכָל־עֹז und streiche das erste ליהוה, dessen Einsetzung nötig ward, als die LA בכלי עז entstanden war und mit dem zweiten ליהוה (= „mit den mächtigen Instrumenten Jahwes") verbunden wurde. — 31, 6: streiche das schon vor der Zeit der LXX irrtümlich beigefügte וִיהוּדָה; die in Juda ansässigen Israeliten sind (wie 1 Kön. 12, 17) von den im Nordreiche selbst wohnenden unterschieden. — 10: l. statt des unverständlichen MT mit LXX וַנּוֹתֵר. — 32, 22: l. mit LXX statt des unmöglichen MT („und er leitete sie ringsum") וַיָּנַח לָהֶם, wie 14, 6. 15, 15. 20, 30. 1 Chr. 22, 18. — 31: l. mit LXX הַמְשֻׁלָּחִים; MT: „die zu ihm gesandt hatten (nach dem Sprachgebrauch jedoch eher: die wider ihn losgelassen hatten)". — 33: der MT wäre so zu verstehen, daß der Chronist die betreffenden „Offenbarungen Jesajas" nur als Bestandteil des Königsbuches kannte (nämlich in dem Abschnitt 2 Kön. 18, 13 ff.). Nun scheint aber חזון י' בן אמוץ ausdrücklicher Hinweis auf den ersten Titel des Jesajabuches (1, 1) und die LA der LXX, Targ. und Vulg. וְעַל־ספר (als Hinweis auf den Paralleltext im Königsbuch zu Jes. 36—39) dürfte darnach doch den Vorzug verdienen. — 33, 7: l. statt des Schreibfehlers לעילום mit 2 Kön. 21, 7 לְעוֹלָם. — 8: l. mit 1 Kön. 21, 8 נָתַתִּי; MT könnte nur bedeuten: „den ich habe bestehen lassen". — 19: statt des sonst unbekannten Eigennamens חוזי wird mit LXX (vergl. auch V. 18) הַחֹזִים zu lesen sein. — 34, 6: statt des seltsamen Kethib (nach üblicher Deutung: „durchsuchte er ihre Häuser") fordert das Qere בְּחַרְבֹתֵיהֶם „mit ihren Schwertern" (falls nicht ursprünglich ein St. constr. zu חֳרָבוֹת „Trümmerstätten" gemeint ist); l. mit fast allen Neueren 'בְּחָרְבֹת. — 7: l. statt der Unform לְהֵדַק, die unmöglich Infin. sein kann, nach Analogie von V. 4 וְהֵדַק. — 9: l mit LXX etc. nach dem Kethib 'וְיֹשְׁבֵי י; MT allenfalls: „und waren alsdann [wieder] nach Jerusalem zurückgekehrt". — 10: l. mit LXX und 2 Kön. 22, 5 לְעֹשֵׂי; MT allenfalls: „und die W . . . . gaben es hin, um herzustellen" u. s. w. — 13: die Übersetzung folgt der Annahme, daß וְ vor כֹּל zu streichen und V. 13 eng mit V. 12 zu verbinden ist. Freilich werden auch damit nicht alle Schwierigkeiten des verworrenen Textes gelöst. — 22: l. mit LXX אָמַר hinter אשר; der Ausfall ist durch die Ähnlichkeit beider Konsonantengruppen veranlaßt. — 32: l. nach 2 Kön. 23, 3 (nur daß dort das Qal vorausgeht) am Schlusse des Satzes בַּבְּרִית; wie es scheint, ist ובנימן erst daraus verschrieben, obschon bereits

die LXX den MT voraussetzen. — 35, 4: l. mit dem Kethib (und LXX) וְהָכִינוּ; MT: „und rüstet zu". — 21: ergänze nach LXX das unentbehrliche Prädikat בָּאתִי hinter אַתָּה (letzteres dient zur Betonung des Suffixes in עָלֶיךָ). — Statt אל־בית scheint die Parallelstelle 3 (1) Esra 1, 26 vorauszusetzen אֶל־פְּרָת (oder 'עַל־פ), also: „sondern nach dem Euphrat ist mein Angriff [gerichtet]" oder: „am E. steht mir der Kampf bevor". Ist dies wirklich der ursprüngliche Text? — 36, 3: ergänze mit LXX und 2 Kön. 23, 33 Qere מִמְּלֹךְ hinter מִצְרַיִם; MT: „und der König von Ägypten setzte ihn in J. ab". — 23: l. mit LXX und Esr. 1, 3 יְהִי für יהוה; MT (als Nachsatz: Jahwe, sein Gott, ist mit ihm!).

Register

der Eigennamen mit beigefügter genauer Umschreibung der hebräischen Wortformen.

Die hebräischen Konsonanten sind in folgender Weise umschrieben: āleph durch ', bēth u. s. w. durch b, g, d, h, w, z (ganz weiches s, nicht etwa wie deutsches z zu sprechen!), ch (etwa wie ch in deutschem „Rachen"), ṭ (am Hintergaumen gebildetes, härtestes t), j, k (wenn aspiriert: kh), l, m, n, s, ʿ (eigentüml. Kehllaut), p (aspiriert ph), ṣ (starkes, am Hintergaumen gebildetes s), q (starkes, am Hintergaumen gebildetes k), r, ś (wie gewöhnliches s zu sprechen), sch, t.

Von den Vokalen sind die langen durch ā, ē, ī, ō, ū wiedergegeben; die kurzen durch a, e (unbetontes Segōl; dagegen betontes durch è), i, o, u. Das sogen. schĕwā quiescens bleibt außer Betracht; schewa mobile ist durch ĕ wiedergegeben, die sogen. chăṭĕph-Laute durch ă, ĕ, ŏ; pathach furtivum (immer nach langem Vokal) gleichfalls durch ă.

Die hebräischen Wörter haben den Ton in der Regel auf der Endsilbe. Betonte vorletzte Silbe ist im nachfolgenden Register durch einen Accent kenntlich gemacht; und zwar ist dann betontes e, i, o, u (é, í, ó, ú) immer langer Vokal, betontes a (á) dagegen nur in . . .jāhu, . . .māweth, 'āwen, pāʿu.

Aaron, 'ahărōn
Abarim, ʿăbārīm
Abdon, ʿabdōn
Abel (Ortsname), 'ābēl
Abel (Mannesname), hèbel (Hauch)
Abia, 'ăbijjā (auch 'ăbijjáhu, 'ăbijjām)
Abjathar, 'ebjātār
Abigail, 'ăbīgájil
Abihu, 'ăbīhū'
Abimael, 'ăbīmā'ēl
Abimelech, 'ăbīmèlekh
Abisai, 'ăbīschaj
Abner, 'abnēr, auch 'ăbīnēr
Abraham, 'abrāhām ('abrām)
Absalom, 'abschālōm
Accad, 'akkad
Acco, ăkkō
Achis, 'ākhīsch
Achor, ʿākhōr
Achsaph, 'akhschāph
Achsib, 'akhzīb
Adam, 'ādām (Mensch)
Adama, 'ădāmā
Adma, 'admā
Adonia, 'ădōnijjáhu
Adoraim, 'ădōrájim
Adrammelech, 'adrammèlekh
Adullam, ʿădullām
Adummim, 'ădummim
Agag, 'ăgag
Agur, 'āgūr
Ahab, 'ach'āb
Ahas, 'āchāz
Ahasja, 'ăchazjā, 'ăchazjáhu
Ahasveros, 'ăchaschwērōsch (Xerxes)
Ahia, 'ăchijja, 'ăchijjáhu
Ahikam, 'ăchīqām
Ahimaaz, 'ăchīmáʿaṣ
Ahimelech, 'ăchīmèlekh
Ahitophel, 'ăchītóphel
Ahmetha, 'achmĕtā (Egbátana)
Ai, ʿaj, auch ăjjā
Ajalon, 'ajjālōn
Ajin, ʿájin
Akrabbim, ʿakrabbīm
Almodad, 'almōdād
Almon, ʿalmōn
Amalek, ʿămālēq
Amasa, ʿămāśā
Amazja, 'ămaṣjā
Ammon, ʿammōn
Amnon, 'amnōn
Amoriter, 'ĕmōrī
Amos (der Prophet), ʿāmōs
Amoz (Vater Jesajas), 'āmōṣ
Amraphel, 'amrāphèl
Ana, ʿănā
Anab, ʿănāb
Anamim, ʿănāmīm

Anathoth, 'ănātot
Anim, 'ănim
Aphek, 'ăphēq
Ar, 'ār
Araber, 'ărābī
Arabien, 'ărab
Arad, 'ărād
Aram, 'ărām
Ararat, 'ărārāṭ
Arba, 'arba'
Argob, 'argōb
Ariel, 'ărī'ēl
Arkiter, 'arkī
Arnon, 'arnōn
Aroer, 'ărō'ēr, auch 'ar'ōr
Arpad, 'arpād
Arpachsad, 'arpakhschad
Arthahsastha, 'artach-schaschtā (Artaxerxes)
Arubboth, 'ărubbōt
Arvaditer, 'arwādī
Asa, 'āsā
Asahel, 'ăsāh'ēl
Asan, 'āschān
Asaph, 'āsāph
Asarhaddon, 'ēsarchaddōn
Asasel, 'ăzā'zēl
Aschera, 'ăschērā
Asdod, 'aschdōd
Aseka, 'ăzēqā
Asima, 'ăschīmā
Askalon, 'aschqĕlōn
Askenas, 'aschkĕnaz
Asser, 'āschēr
Assur, Assyrien, 'aschschūr
Astaroth, 'aschtārōt
Astarte, 'aschtóret
Ataroth, 'ăṭārōt
Athalja, 'ătaljā
Avva, Awa, 'awwā

Baal, bá'al (Herr)
Baalath, ba'ălath
Baal Gad, bá'al gād
Baal Hamon, bá'al hāmōn
Baal Hazor, bá'al chāṣōr
Baal Hermon, bá'al chermōn
Baal Meon, bá'al mĕ'ōn
Baal Perazim, bá'al pĕrāṣīm
Baal Salisa, bá'al schālischā
Baal Zephon, bá'al ṣĕphōn
Babel. Babylon, bābèl
Baësa, ba'schā
Bahurim, bachūrīm
Bala, bālā
Balak, bālāq
Bamoth, bāmōt
Barsillai, barzillaj
Baruch, bārūkh (gesegnet)
Basan, bāschān
Bathseba, bat-schèba'
Bedan, bĕdān
Beer, bĕ'ēr
Beeroth, bĕ'ērōt
Beerseba, be'ēr schèba'
Beesthera, bĕ'eschtĕrā
Bel, bēl
Bela, bèla'
Belsazzar, bēlscha'ṣṣar, auch bēltscha'ṣṣar
Benaja, bĕnājā, bĕnājáhū
Benhadad, ben-hădad
Benjamin, binjāmīn
Bered, bèred
Berothai, bērōtaj
Besor, bĕsōr
Betach, bèṭach
Beten, bèṭen
Beth Anoth, bēt-'ănōt
Beth Araba, bēt-[hā]'ărābā
Beth Arbeel, bēt-'arbē'l
Beth Asmaveth, bēt-'azmáwet
Beth Aven, bēt-'áwen
Beth Bara, bēt-bārā
Beth Birei, bēt-bir'ī
Beth Cherem, bēt-kèrem
Beth Dagon, bēt dāgōn
Bethel, bēt-'ēl
Beth Emek, bēt-'émeq
Beth Ezel, bēt-'ēsel
Beth Gader, bēt-gādēr
Beth Gamul, bēt-gāmūl
Beth Hanan, bēt-chānān
Beth Haram, bēt-hārām
Beth Hasitta, bēt haschiṭṭā
Beth Hogla, bēt-choglā
Beth Horon, bēt-chōrōn
Beth Jesimoth, bēt-[ha]-jĕschīmōt
Bethleaphra, bēt-lĕ'aphrā
Beth Lebaoth, bēt-lĕbā'ōt
Bethlehem, bētlèchem
Bethnimra, bēt-nimrā
Beth Pazzez, bēt-paṣṣēṣ
Beth Pelet, bēt-péleṭ
Beth Peor, bēt-pĕ'ōr
Beth Rehob, bēt-rĕchōb
Beth Sean, bēt-schĕ'ān
Bethsemes, bēt-schèmesch
Beth Thappuah, bēt-tappūăch
Bethuel, bĕtū'ēl
Bethulia, betūlejāh
Bethzur, bēt-ṣūr
Betonim, bĕṭōnīm
Bezek, bèzeq
Bezer, bèṣer
Bileam, bil'ām
Bilha, bilhā
Boas, bō'az (in ihm [ist] Stärke)
Bochim, bōkhīm
Bor Hasira, bōr hassīrā
Bozkath, boṣqat
Bozra, boṣrā
Bus, būz

Caleb, s. Kaleb
Chaldäer, Kasdīm
Cyrus, Kóresch

Dabrath, dābĕrat
Dagon, dāgōn
Damaskus, dammèseq
Dan, dān
Daniel, dānījjēl, dānī'ēl
Darike, darkĕmōn
Darius, dārĕjāvesch
David, dāvīd
Debora, dĕbōrāh (Biene)
Dedan, dĕdān
Delila, dĕlīlā
Diblathaim, diblātájim
Dibon, dībōn
Dikla, diqlā
Dina, dīnā
Dinhaba, dinhābā
Disahahab, dī sāhāb
Doeg, dō'ēg
Dophka, dophqā
Dor, dōr
Dothain, dōtájin, dōtān
Duma, dūmā
Dura, dūrā

Ebal, 'ēbāl
Eben Ha eser, 'èben hā'ézer
Eber, 'ēber
Eden, 'éden, 'èden
Edom, 'ĕdōm
Edomiter, 'ădōmī
Edrei, 'edrĕ'ī
Eglath, 'eglat
Eglon, 'eglōn
Ehud, 'ēhūd
Ekron, 'eqrōn
Ela, 'ēlā
Elam, 'ēlām
Elath, Eloth, 'ēlat, 'ēlōt
Eleale, 'el'ālè

Eleasar, 'el'āzār
Elhanan, 'elchānān
Eli, 'ēlī
Elias, 'ēlijjā, 'ēlijjáhū
Eliefer, 'ălī'èzer
Elim, 'ēlīm
Elisa (Volk), 'ălīschā
Elisa (Prophet), 'ălīschā'
Elkos, 'elqōsch
Ellasar, 'ellāsār
Elon, 'ēlōn
Eltheke, 'eltĕqē
Emiter, 'ēmīm
Enak, 'ănāq
Enakiter (Mehrz.), 'ănāqim
Enam, 'ēnām
Endor, 'ēn dōr
Engannim, 'ēn gannīm
Engedi, 'ēn gĕdī
Ephraim, 'ephrájim
Ephrath, 'ephrāt
Ephron, 'ephrōn
Erech, 'èrekh
Esarhabdon, 'ēsar chaddōn
Esau, 'ēsāw
Eskol, 'eschkōl
Esra, 'ezrā
Esthaol, 'eschtā'ōl
Esthemo[a], 'eschtĕmō, 'eschtĕmó'ă
Esther, 'estēr
Etam, 'ēṭām
Etham, 'ētām
Ethan, 'ētān
Ethbaal, 'etbá'al
Ether, 'èter
Euphrat, pĕrāt
Eva, chawwā
Evilmerobach, 'ĕwīl mĕrō-dakh
Ezechiel, jĕchezqē'l
Eziongeber, 'eṣjōn gèber

Gaas, gá'asch
Gad, gād
Galiläa, gālīl, gālīlā
Gallim, gallīm
Gamliel, gamlī'ēl
Gareb, gārēb
Garizim, gĕrizzīm
Gath, gat
Gaza, 'azzā
Geba, gèba'
Gebal, gĕbāl
Gebim, gēbīm
Gedalja, gĕdaljā
Geder, gèder
Gedera, gĕdērā
Gedor, gĕdōr
Gehasi, gēchăzī
Gerar, gĕrār
Gersom, Gerson, gērschōm, gērschōn
Geser, gèzer
Gesur, gĕschūr
Gether, gèter
Gibbethon, gibbĕtōn
Gibea, gib'ā
Gibeon, gib'ōn
Gideon, gid'on
Gihon, gichōn
Gilboa, gilbó'ă
Gilead, gil'ād
Gilgal, [ha]gilgāl
Gilo, gīlō
Girgasiter, girgāschī
Gittaim, gittájim
Gob, gōb
Golan, gōlan
Goliath, goljat
Gomer, gómer
Gomorrha, 'ămōrā
Gosan, gōzān
Gosen, góschen

Habakuk, chăbaqqūq
Habor, chābōr
Hachmoni, chakhmōnī
Hadad, hădad
Hadadeser, hădad'èzer
Hadasa, chădaschā
Hadid, chadīd
Hadoram, hădōrām
Hadrach, chadrākh
Hagar, hāgār
Hagariter, hagrīm (Mehrz.)
Haggai, chaggaj
Halah, chălach
Halhul, chalchūl
Ham, chām
Haman, hāmān
Hamath, chămāt
Hammon, chammōn
Hanani, chănānī
Hanes, chānēs
Hanna, channā
Hapharaim, chăphārájim
Hapara, hăppārā
Hara, hārā
Haran, chārān
Harod, chărōd
Hasael, chăzā'ēl
Havila, chăwīlā
Havran, chawrān
Hazar Addar, chăṣar 'addār
Hazarmaveth, chăṣarmáwet
Hazazon Thamar, chăṣāṣōn tāmār
Hazeroth, chăṣērōt
Hazor, chāṣōr
Hebräer, 'ibrī, Mehrz. 'ibrīm
Hebron, chebrōn
Helbon, chelbōn
Helkath, chelqat, chelqāt
Heman, hēmān
Hena, hēna'
Henoch, chănōkh
Hepher, chépher
Hermon, chermōn
Hesbon, cheschbōn
Hethiter, chittī, Mehrz. chittīm
Heviter, chiwwī, Mehrz. chiwwīm
Hilkia, chilqijjā, chilqijjáhū
Hinnom, hinnōm (meist gē hinnōm, Thal Hinnoms, oder gē ben h., Thal des Sohnes H.
Hiob, 'ijjōb
Hiram, chīrām
Hiskia, chisqijjā
Hobab, chōbāb
Holon, chōlōn
Hophra, chophra'
Hor, hōr
Horeb, chōrēb
Horma, chormā
Horonaim, chōrōnájim
Hosea, hōsché'ă
Hul, chūl

Jaakan, ja'ăqān
Jabal, jābāl
Jabbok, jabbōq
Jabes, jābēsch
Jabin, jābīn
Jabne, jabnè
Jachin, jākhīn (er [Gott] befestigt)
Jael, jā'ēl
Jaeser, ja'zēr
Jahaz, jáhaṣ, jáhṣā
Jair, jā'īr
Jakob, ja'ăqōb
Janoah, jānóăch
Japhet, jèphĕt
Japhia, jāphīă'
Jarmuth, jarmūt
Jasobeam, jāschob'ām
Jattir, jattīr

Javan, jāwān
Iddo, ʻiddō
Jebus, jĕbūs
Jebusiter, jĕbūsī
Jechonja, jĕkhonjā, jĕkhonjáhu
Jedo, jeʻdō
Jeduthun, jĕdūtūn
Jehoas, jĕhō'āsch
Jehoachas, jĕhō'āchāz
Jehoram, jĕhōrām
Jehu, jēhū'
Jekabzeel, jĕqabṣĕ'ēl
Jephta, jiphtāch
Jeremia, jirmĕjáhū
Jericho, jĕrīchō, auch jĕrēchō
Jerobeam, jārobʻām
Jerusalem, jĕrūschālájim
Jesaja, jĕschaʻjáhu
Jethro, jitrō
Jibleam, jiblĕʻām
Ijjon, 'ijjōn
Jisreel, jizrĕʻēl, jizrĕʻèl
Indien, hóddū
Joab, jō'āb
Joachas, jō'āchāz
Joas, jō'āsch
Jobab, jōbāb
Joel, jō'ēl
Johanan, jōchānān, jĕhōchānān
Jojachin, jōjākhīn, jĕhōjākhīn
Jojada, jōjādāʻ, jĕhōjādāʻ
Jojakim, jōjāqīm, jĕhōjāqīm
Jokmeam, joqmĕʻām
Joktan, joqṭān
Joktheel, joqtĕ'ēl
Jonadab, jōnādāb, jĕhōnādāb
Jona, jōnā
Jonathan, jōnātān, jĕhōnātān,
Joppe, jāphō
Joram, jōrām (für jĕhōrām)
Jordan, jardēn
Josaphat, jōschāphāṭ, jĕhōschāphāṭ
Joseph, jōsēph
Josia, jōschijjáhū
Josua, jĕhōschúăʻ
Jotbatha, joṭbātā
Jothām, jōtām
Isaak, jiṣchāq
Isai, jischaj
Isboseth, 'isch bóschet
Isebel, 'izèbel

Ismael, jischmāʻēl
Israel, jiśrā'ēl
Issachar, jiśśākhār
Ithamar, 'ītāmār
Jubal, jūbāl
Juda, jĕhūdā
Jude, jĕhūdī, Mehrz. jĕhūdīm
Judith, jĕhūdīt
Jutta, juṭṭā

Kabul, kābūl
Kades Barnea, qādēsch barnéăʻ
Kadmoniter, qadmōnī
Kahath, qĕhāt
Kain, qájin
Kalah, s. Kelah
Kaleb, kālēb
Kalne, kalnē, kalnè (auch kalnō)
Kamos, kĕmōsch
Kana, qānā
Kanaan, kĕnáʻan
Kaphira, kĕphīrā
Kaphthor, kaphtōr
Karkemis, karkĕmīsch
Kasiphja, kāsiphjā
Kasluhiter, kaslūchīm
Kebar, kĕbār
Kedarener, qēdār
Kedemoth, qĕdēmōt
Kedes, qèdesch
Kedorlaomer, kĕdōrlāʻómer
Kelah, kèlach
Keila, qĕʻīlā
Kenan, qēnān
Kenath, qĕnāt
Kenisiter, qĕnizzī, Mehrz. qĕnizzīm
Keniter, qēnī, Mehrz. qēnīm
Kerioth, qĕrijjōt
Kerub, kĕrūb, Mehrz. kĕrūbīm
Ketura, qĕṭūrā
Kidron, qidrōn
Kinnereth (Kinneroth), kinnèret, kinnĕrōt
Kir (Heres, Hareseth), qīr (chères, chărèset)
Kirjathaim, qirjātájim
Kirjath Jearim, qirjat jĕʻārīm
Kirjath Sepher, qirjat sépher
Kischon, qīschōn
Kisloth Thabor, kislōt tābōr

Kittim, kittīm (Mehrzahl von kittī)
Korah, qórach
Krether und Plether, [ha]kĕrētī [vĕha]pĕlētī
Krith, kĕrīt
Kusan Risathaim, kūschan rischʻātájim
Kusch, kūsch
Kuth, Kutha, kūt, kūtā

Laban, lābān
Lachis, lākhīsch
Lais, lájisch
Lamech, lèmekh
Lea, lē'ā
Lehi, lĕchī
Lemuel, lĕmū'ēl
Levi, lēwī
Levit, lēwī, Mehrz. lĕwijjīm
Libanon, lĕbānōn
Libna, libnā
Lod, lōd
Lodebar, lō dĕbār
Lot, lōṭ
Lud, lūd
Luhith, lūchīt
Lus, lūz

Maacha, maʻăkhā
Machir, mākhīr
Madon, mādōn
Magog, māgōg
Mahanaim, machănájim
Makkeda, maqqēdā
Maleachi, mal'ākhī
Mamre, mamrē
Manasse, mĕnaschschè
Manna, mān
Maon, māʻōn
Mara, mārā
Maresa, mārēschā
Mardachai, mordĕkhaj
Mas, masch
Masreka, maśrēqā
Massa, massā
Medeba, mēdĕbā
Medien, Meder, mādaj
Megiddo, mĕgiddō
Melchisedek, malkī ṣèdeq
Memphis, mōph
Menahem, mĕnachēm
Mephaath, mephá'at
Mephiboseth, mĕphībóschet
Merab, mērāb
Merari, mĕrārī

Merobach Baladan, mĕrōdakh bal'ădān
Merom, mērōm
Meros, mērōz
Mesa (Ort), mēschā'
Mesa (König), mēscha'
Mesech, mèschekh
Micha, mīkhā
Michael, mīkhā'ēl
Michal, mīkhal
Michmas, mikhmas, mikhmāsch
Migdol, migdōl
Migron, migrōn
Milkom, milkōm
Minnith, minnīt
Mirjam, mirjām
Miseal, misch'āl
Mizpa, miṣpā
Mizpe, miṣpè
Moab, mō'āb
Moabiter, mō'ābī
Molada, mōlādā
Mordechai, mordĕkhaj
More, mōrè
Moreseth Gath, mōrèschet gat
Moria, mōrijjā
Moser, Moseroth, mōsēr, mōsērōt
Mose, mōschè

Naaman, na'ămān
Naara, Naaran, na'ăra, na'ărān
Nabal, nābāl
Nadab, nādāb
Naemi, no'ŏmī
Nahalal, nahălāl
Nahas, nāchāsch
Nahor, nāchōr
Nahum, nachūm
Naphthali, naphtalī
Naphtusiter, naphtūchīm (Mehrzahl)
Nasiräer, nāzīr
Nathan, nātān
Nebajoth, nĕbājōt
Nebat, nĕbāṭ
Nebo, nĕbō
Nebukadnezar, nĕbūkadne'ṣsar (bei Ezechiel und an mehreren Stellen des Jeremia findet sich die genauere Form nĕbūkadre'ṣsar)
Nebusaradan, nĕbūzar'ădān
Necho, nĕkhō
Nehemia, nĕchemjā
Nephthoah, nephtóăch
Nerija, nērijjā
Nethaneel, nĕtan'ēl
Nethanja, nĕtanjā
Netopha, nĕṭophā
Nimrōd, nimrōd
Ninive, nīnĕwē
Nisroch, nisrōkh
No (Amon), nō 'āmōn
Noah, nóăch
Nob, nōb
Nod, nōd
Noph, nōph (= mōph, s. Memphis)

Obadja, 'ōbadjā
Obal, 'ōbāl
Oboth, 'ōbōt
Og, 'ōg
Omri, 'omrī
On, 'ōn
Onan, 'ōnān
Ono, 'ōnō
Ophel, 'óphel
Ophir, 'ōphīr
Ophra, 'ophrā
Oreb, 'ōrēb (Rabe)
Othniel, 'ōtnī'ēl

Pagu, pá'ū
Paran, pā'rān
Parvaim, parwájim
Pashur, paschchūr
Passah, pèsach
Pathros, patrōs
Pekah, pèqach
Pekahja, pĕqachjā
Peleg, pèleg
Peor, pĕ'ōr
Perazim, pĕrāṣīm
Pethor, pĕtōr
Pharao, par'ō
Pheresiter, pĕrizzī
Philister, pĕlischtīm (Mehrz.)
Phrath, s. Euphrat
Phul, pūl
Phunon, pūnōn
Pihachiroth, pīhachīrōt
Pisga, pisgā
Pison, pischōn
Pithom, pittōm
Pniel, Pnuel, pĕnī'ēl, pĕnū'ēl
Potiphar, pōṭiphar
Put, pūt

Rabbath Ammon, rabbat 'ammōn
Rabsake, rabschāqè
Raema, ra'mā
Rahab, rāchāb; als poetischer Name Ägyptens: ráhab
Rahel, rāchēl (Mutterschaf)
Rama, rāmā (Höhe)
Ramoth, rāmōt
Ramses, ra'mĕsēs, ra'amsēs
Raphidim, rĕphīdīm
Rebeka, ribqā
Rechabiter, rĕkhābīm (Mehrz.)
Reguel, rĕ'ū'ēl
Rehabeam, rĕchab'ām
Rehob, rĕchōb
Rehoboth (Ir), rĕchōbōt 'ir
Rephaiter, rĕphā'īm
Resen, rèsen
Reson, rĕzōn
Rezeph, rèṣeph
Rezin, rĕṣīn
Ribla, riblā
Rimmon, rimmōn
Riphath, rīphat
Rogel, rōgēl
Rogelim, rōgĕlīm
Ros, rō'sch
Ruben, rĕ'ūbēn
Ruth, rūt

Saalbim, scha'albīm, scha'ălabbīm
Saalim, scha'ălīm
Sabbat, schabbāt
Sabta, sabtā
Sabtecha, sabtĕkhā
Sacharja, zĕkharjā, zĕkharjáhū
Salcha, salĕkhā
Salem, schālēm
Saleph, schèleph
Sallum, schallūm
Salman, schalman
Salmanassar, schalman'èser
Salomo, schĕlōmō
Samaria, schōmĕrōn
Samgar, schamgār
Samsummiter, zamzummīm
Samuel, schĕmū'ēl
Sanballat, sanballāṭ
Sanherib, sanchērīb
Sanoah, zānóăch
Saphan, schāphān
Sara, śārā
Sargon, sarĕgōn
Saron, schārōn

Satan, sāṭān
Saul, schā’ūl
Seba (Benjaminit), schèba‘
Seba (in Arabien), schĕbā’; (in Kusch) sĕbā’
Sebah (Midianiter), zèbach
Sebna, schebnā
Sebul, zĕbūl
Sebulon, zĕbūlūn
Seir, śē‘īr
Sekel (Münze), schèqel
Sela, sèla‘
Sem, schēm
Semaja, schĕma‘jā
Sephar, sĕphar
Spharad, sĕphārad
Sepharvaim, sĕpharwájim
Serah, zèrach
Seraja, śĕrājā
Seraphim, sĕrāphīm
Sered, zèred
Serubabel, zĕrubbābèl
Serug, śĕrūg
Sesbazar, schēschbaṣṣar
Seth, schēt
Sibma, sibmā
Sichem, schĕkhèm
Siddim, śiddīm
Sidon, ṣīdōn
Sihon, sīchōn
Sihor, schīchōr
Silo, schīlō
Siloah, schīlóăch
Silpa, zilpā
Simei, schim‘ī
Simeon, schim‘ōn
Simri, zimrī
Simson, schimschōn
Sinai, sīnaj
Sinear, schin‘ār
Sirjon, schirjōn
Siph, zīph
Sisak, schīschaq

Sisera, sīsĕrā
Sittim, schiṭṭīm
So, sō’
Socho, śōkhō
Sodom, sĕdōm
Sorek, śōrēq
Suah, schúăch
Suchoth, sukkōt
Sunem, schūnēm
Sur, schūr
Susa(n), schūschan
Susiter, zūzīm (Mehrz.)

Tabrimmon, ṭabrimmōn
Tarsis, tarschīch
Tel Abib, tēl ’ābīb
Teraphim, tĕrāphīm
Thaanach, ta‘ănākh
Thabor, tābōr
Thachpanhes, tachpanchēs
Thadmor, tadmōr
Thamar, tāmār (Palme)
Thammus, tammūz
Thappuah, tappúăch
Tharah, tèrach
Thebez, tēbēṣ
Thekoa, tĕqóă’
Thelassar, tĕla’śśār, tĕlaśśār
Thema, tēmā’
Theman, tēmān
Thibni, tibnī
Thiglath-Pileser, tiglat pil’èser (auch pĕlèser)
Thimna, timnā
Thimnath Serah, timnat sèrach
Thiphsach, tiphsach
Thirhaka, tirhāqā
Thirza, tirṣā
Thola, tōlā‘
Thou, tó‘ū
Thubalkain, tūbal qájin
Tiras, tīrās

Tob, ṭōb
Tobia, ṭōbijjā
Togarma, tōgarmā
Tubal, tūbal
Tubalkain, tūbal qájin
Tyrus, ṣōr

Ulai, ’ūlaj
Uphas, ’ūphāz
Ur, ’ūr
Uria, ’ūrijjā
Urim und Tummim, ’ūrīm wĕtummīm
Usal, ’ūzāl
Usia, ‘uzzijja, ‘uzzijjáhū
Uz, ‘ūṣ

Vasthi, waschtī

Zadok, ṣādōq
Zalmon, ṣalmōn
Zarpath, ṣārĕphat
Zarthan, ṣartān
Zeboim, ṣĕbō’īm und ṣĕbōjīm
Zedad, ṣĕdād
Zedekia, ṣidqijjáhū
Zela, ṣēlā‘
Zemaraim, ṣĕmārájim
Zemariter, ṣĕmārī
Zephanja, ṣĕphanjáhū
Zereda, ṣĕrēdā
Ziba, ṣībā
Ziklag, ṣiqlag
Zin, ṣin
Zinna, ṣinnā
Zion, ṣijjōn
Zippora, ṣippōrā
Zoan, ṣó‘an
Zoar, ṣó‘ar
Zoba, ṣōbā
Zora, ṣor‘ā
Zuph, ṣūph

Maße und Gewichte im Alten Testament*.

1. Längenmaße. Das weitaus am häufigsten erwähnte Längenmaß ist die Elle (hebr. 'ammâ, d. i. auch „Ellenbogen" oder „Vorderarm"). Sie zerfiel in zwei Spannen (zèret, 1 Sam. 17, 4 u. a.), diese wieder in je drei Handbreiten (tôphach, 2 Mos. 25, 25 u. a.) zu vier Fingern ('eṣba', 1 Kön. 7, 15).

Da Hesekiel (40, 5. 43, 13) für die Maße seines Zukunftstempels eine Elle zu Grunde legt, die eine [gewöhnliche] Elle und eine Handbreite lang sei, so nimmt man gewöhnlich an (und wohl mit Recht), daß Hesekiel an Stelle der allmählich herrschend gewordenen kleineren Elle „das alte Maß" erneuert habe, nach welchem laut 2 Chr. 3, 3 der Tempel Salomos erbaut war. Streitig ist dagegen, ob die hebräischen Maße den ägyptischen oder den babylonischen gleichzusetzen sind. Bei den Ägyptern betrug die große oder „königliche" Elle (zu 7 Handbreiten oder 28 Fingern) 525—528 mm, die kleine (zu 6 Handbreiten) somit ca. 450 mm. Dagegen wird die große oder „königliche" Elle der Babylonier auf ca. 555, die kleine oder gewöhnliche Elle auf ca. 495 mm berechnet. Der Unterschied ist somit gering; für die Bestimmung der gewöhnlichen hebräischen Elle bleibt ein Spielraum zwischen 45 und 49 cm, für die Hesekiels zwischen 52 und 55 cm.

Von größeren Längenmaßen wird erwähnt:

a) die Rute (qânè, d. i. eig. Rohr, Rohrstab), die nach Hesek. 40, 5 (vergl. außerdem 40, 3. 7 f. 42, 16 ff.) sechs [große] Ellen, also nach Obigem ca. 3 m und 20—30 cm maß;

b) die Strecke (kibrâ, nur in der Verbindung kibrat 'èreṣ, d. i. eine Strecke Landes, 1 Mos. 48, 7 und 2 Kön. 5, 19, oder kibrat hâ'âreṣ, die Strecke Landes. An allen drei Stellen ist nach dem Zusammenhang an eine kurze Strecke, schwerlich aber ein bestimmtes Maß zu denken.

Ebenso ist das Raummaß ṣèmed (Joch, eig. Gespann), das sich 1 Sam. 14, 14 (s. die textkritische Erläuterung zu dieser Stelle) auf Ackerland, Jes. 5, 10 auf Weinbergsland bezieht, wohl nur ungefähre Bezeichnung von so viel Land, als man mit einem Gespann Rinder an einem Tage umpflügen kann.

2. Hohlmaße. Abgesehen von dem 'ômer und dem gleichwertigen 'issârôn, d. i. „Zehntel" (s. u.), sind sämtliche Maße für Trockenes und Flüssiges auf das Sexagesimalsystem aufgebaut und somit ihr Ursprung aus Babylonien, von wo sich dieses System schon mehrer Jahrhunderte vor der Einwanderung der Hebräer über Syrien und Palästina verbreitet hatte, nicht zu bezweifeln. Die im Alten Testament vorkommenden Maße sind:

* Vergl. zu diesem und den folgenden Abschnitten besonders: J. Benzinger, Hebräische Archäologie (Freib. i. B. u. Leipzig 1894), S. 178 ff.

chōmer (Jes. 5, 10 mit „Malter“ übersetzt, sonst überall „Chomer“), nur als Maß für Trockenes erwähnt, = 364,4 l.

kōr (1 Kön. 5, 2 u. a. für Trockenes; Hes. 45, 14 für Flüssiges) von gleichem Gehalt wie der Chomer.

lètekh, nur Hos. 3, 2 (als Getreidemaß), nach der (vielleicht nur ratenden Überlieferung ein halber Chomer, also = 182,2 l.

'ephā (Jes. 5, 10 mit „Scheffel“, Spr. 20, 10 mit „Maß“ übersetzt, sonst überall „Epha“), das am häufigsten erwähnte Maß für Trockenes, der zehnte Teil des Chomer (Hes. 45, 11) = 36,4 l. Hes. 45, 13 wird ein Sechstel Epha erwähnt.

bat (Jes. 5, 10 mit „Eimer“ übersetzt, sonst überall „Bath“), nur für Flüssiges, der zehnte Teil des Kor (Hes. 45, 14), also von gleichem Gehalt wie das Epha = 36,4 l.

sĕā, im A. Test. nur für Trockenes, ein Drittel des Epha, = 12,14 l.

hīn, nur für Flüssiges, der sechste Teil des Bath = 6,07 l.

'ōmer (Gomer), ein nur im sogen. Priesterkodex (2 Mos. 16) vorkommendes Maß, der zehnte Teil des Epha, also = 3,64 l. Die ausdrückliche Erklärung 2 Mos. 16, 36 beweist, daß der Name erst später eindrang. Dasselbe Maß heißt anderwärts im Priesterkodex

'issārōn, d. i. Zehntel (vom Epha). Im Omer oder Issaron siegte somit (jedoch erst im Priesterkodex!) das Decimalsystem über das alte System, nach welchem das Epha in Teile oder Vielfältige der Sechszahl zerfiel.

qab, nur 2 Kön. 6, 25 („ein Viertel Kab“), der dritte Teil eines Hin, der sechste eines Sea, der achtzehnte eines Bath oder Epha = 2,02 l.

log (nur 3 Mos. 14, 10 ff. als Ölmaß), der vierte Teil eines Kab = 0,50 l.

3. Gewichte. Wie die Hohlmaße ist auch das Gewichtssystem, das die Hebräer ohne Zweifel erst von den Kanaanitern übernahmen, babylonischen Ursprungs und beruht wiederum auf dem Sexagesimalsystem: 1 Talent = 60 Minen = 3600 Sekel. Dabei wurde von den Babyloniern unterschieden zwischen dem schweren und leichten Talent, sowie zwischen der schweren und leichten Mine; das leichte Gewicht betrug in beiden Fällen nur die Hälfte des schweren. Anderseits aber wurde unterschieden zwischen dem königlichen Gewicht (nach den in den Ruinen von Ninive gefundenen Normalgewichten 1 schweres Talent = 60,6 kg, die schwere Mine somit ca. 1 kg) und dem gemeinen Gewicht. Dieses letztere (wahrscheinlich ältere) System fand u. a. auch bei den Hebräern Eingang, und nach ihm sind die Gewichtsangaben des Alten Testaments zu berechnen: das Talent (hebr. kikkār, d. i. eig. Kreis) = 58,944 kg, die Mine (hebr. mānè), der sechzigste Teil des Talents, = 982,4 g, der Sekel (hebr. schèqel), der sechzigste Teil der Mine, = 16,37 g. Als Teile des Sekel werden der Halbsekel (hebr. bèqa', 1 Mos. 24, 22 u. a.), der Viertelsekel (1 Sam. 9, 8) und die gērā (d. i. „Körnchen“, = 1/20 Sekel) erwähnt. Übrigens wurde auch bei diesem gemeinen Gewicht zwischen dem schweren und leichten Sekel u. s. w. unterschieden; letzterer kommt namentlich für das Geldwesen (s. u.) in Betracht.

Wie bei den Hohlmaßen findet sich jedoch später ein Übergang zum Decimalsystem in der Berechnung der Mine zu 50 statt zu 60 Sekeln. Dabei wurde jedoch nicht der Sekel entsprechend schwerer, sondern die Mine und das Talent entsprechend leichter gerechnet. Spuren dieser Rechnung finden sich im Alten Testament erst Hes. 45, 20 (wo die Anweisung „und zu 50 Sekeln sollt ihr die Mine rechnen“ offenbar etwas bisher Ungewohntes einführt); ferner im Priesterkodex 2 Mos. 38, 25 ff. (1 Talent = 3000 Sekel, die Mine also = 50 Sekel). 2 Chr. 9, 16 scheint die Mine gar zu 100 Sekeln gerechnet, indem als Gewicht der goldenen Tartschen Salomos statt 3 Minen (1 Kön. 10, 17) 300 Sekel angegeben werden. Doch liegt hier wohl (wie so oft bei dem Chronisten) eine absichtliche Steigerung der überlieferten Angabe vor.

Wie die neue Berechnung der Mine scheint auch die Einteilung des Sekels in 20 Gera erst zur Zeit Hesekiels aufgekommen zu sein, da er sie 45, 12 (s. o.) ausdrücklich einschärft. Dem entspricht, daß sie auch im Priesterkodex (2 Mos. 30, 13. 3 Mos. 27, 25. Num. 3, 47. 18, 16) bei der Verordnung des „heiligen Gewichts" beständig wiederholt wird. Das „heilige Gewicht" (eig. „der Sekel des Heiligtums") steht nach der Annahme der Rabbinen im Gegensatz zu dem angeblich halb so schweren gemeinen Gewicht, in Wahrheit aber vielmehr zu dem als Münze umlaufenden, etwas leichteren Silbersekel (s. u.).

Geldwesen.

Die Verwendung der Edelmetalle als Tauschmittel erfolgte (abgesehen von der Einführung persischer Münzen nach dem Exil, s. u.) in der Weise, daß man den Betrag mit der Wage (Jer. 32, 9) darwog (1 Mos. 23, 15 f. und so noch Jes. 55, 2). Allerdings ist wahrscheinlich, daß schon frühzeitig abgewogene, vielleicht auch mit irgend einem Zeichen versehene Stücke von bestimmtem Gewicht in Umlauf waren. Darauf deutet der silberne Viertelsekel 1 Sam. 9, 8, vielleicht auch „die Silberstücke" 1 Mos. 42, 25. 35, sowie die qĕsîṭā 1 Mos. 33, 19. Jos. 24, 32. Hiob 42, 11, die zumal nach der Hiobstelle nur als Metallstück von bestimmtem Gewicht gedeutet werden kann. Da jedoch das Abwägen von Metallstücken zu einem bestimmten Gewicht nach allen Spuren Privatsache war und somit keine Gewähr für die Richtigkeit bot, so war das Nachwägen auch solcher Stücke wenigstens bei größeren Beträgen unvermeidlich. Für das Vorherrschen des Silbers als Tauschmittel spricht, daß kèseph „Silber" im weiteren Sinne auch „Geld" oder „Entgelt" (2 Mos. 21, 11) überhaupt bedeuten kann.

Das Darwägen des Geldes erfolgte in alter Zeit naturgemäß in einfachem Anschluß an das herrschende Gewichtssystem (s. o.); die Einheit war auch hier der Sekel als der 60. (resp. 50.) Teil der Mine und als der 3600. (resp. 3000.) Teil des Talents. Je mehr aber Metallstücke von bestimmtem Gewicht in Umlauf kamen, desto stärker mußte sich der Übelstand fühlbar machen, daß bei dem feststehenden Verhältnis des Silberwertes zum Goldwerte wie 1 : 13⅓ die Umrechnung der Goldsekel in Silbersekel oder umgekehrt höchst unbequem war. Nach dem großen gemeinen Gewicht (s. o. S. 106) wog ein Sekel 16,37 g, nach dem kleinen Gewicht ca. 8,18 g. Einem Goldsekel von letzterem Gewicht hätte also ein Silberstück von ca. 109 g entsprochen, einem Goldsekel von schwerem Gewicht ein Silberstück von 218 g. Der Schwierigkeit der Umrechnung wurde dadurch abgeholfen, daß man als Silbereinheit Stücke fertigte, die entweder $^1/_{10}$ (so in Babylonien 2c.) oder $^1/_{15}$ (so fast überall in Phönizien, sowie bei den Israeliten) des dem Goldsekel entsprechenden Silberstücks wogen, also bei Zugrundelegung des kleinen gemeinen Gewichts 10,91 resp. 7,27 g, bei Zugrundelegung des großen gemeinen Gewichts 21,82 resp. 14,54 g. Auch diese Silberstücke aber führten allgemein den Namen Sekel, obschon sie in Wahrheit dem Gewichts- oder Goldsekel um 1,83 resp. 91 g nachstehen.

Daß nun die Israeliten den Silbersekel thatsächlich einem Fünfzehntel (nicht Zehntel) des 13⅓fachen Gewichts des Goldsekels gleichsetzten, ergiebt sich erstlich aus der Einteilung in halbe und Viertel-Sekel, die auch anderwärts bei der Fixierung des Sekels auf $^1/_{15}$ obigen Gewichts vorkommt *, teils aus dem thatsächlichen Gewicht der noch ziemlich zahlreich erhaltenen

* Wenn 2 Mos. 30, 13 das sogenannte Kopfgeld auf ½ Sekel, Nehemia 10, 33 dagegen auf ⅓ Sekel festgesetzt wird, so liegt bei Nehemia vielleicht Anschluß an das persische System vor, welches auf dem Zehntelsekelfuß beruhte und demgemäß (vergl. Benzinger a. a. O. S. 193) den Sekel nicht in Halbe und Viertel, sondern in Drittel teilte. Dagegen forderte das Makkabäische System, das nach Obigem auf dem Fünfzehntelsekelfuß beruhte, wieder den halben Sekel als Kopfsteuer (vergl. Matth. 17, 24 ff., wo das Didrachma oder die Doppeldrachme dem Werte eines halben Sekels entspricht).

(geprägten) Sekel aus der Makkabäerzeit. Dasselbe schwankt zwischen 14,50 und 14,65 g, daher man als Durchschnitt 14,55 g angenommen hat.

Sowohl vom Gold- wie vom Silbersekel wurden 50 (nicht 60, wie beim alten Gewicht!) als Mine gerechnet, 60 solcher Minen (also 3000 Sekel) als Talent. Setzt man nun den Wert des Goldsekels auf rund 45, den des Silbersekels auf rund 2,50 Reichsmark an, so betrug:

1 Goldsekel	=	16,37 g	=	45 Reichsmark,
1 Goldmine	=	818,6 g	=	2250 „
1 Goldtalent	=	58,94 g	=	135,000 „

1 Silbersekel	=	14,55 g	=	2,50 Reichsmark,
1 Silbermine	=	727,5 g	=	125 „
1 Silbertalent	=	43,65 g	=	7500 „

Von geprägten Münzen wird im Alten Testament nur die von Darius I. (521—485) eingeführte Darike (hebr. darkĕmōn oder ădarkōn) erwähnt, eine Goldmünze von 8,40 g (d. i. ca. 1/60 der leichten gemeinen babylonischen Mine), also im Werte von ca. 23 Reichsmark; vergl. Esra 8, 27 (um 458). Wenn Esra 2, 69 (Neh. 7, 70 ff.) bereits für die erste Zeit des Cyrus nach Dariken gerechnet wird, so kann dies nur auf Verwechselung mit einer anderen Goldmünze beruhen. 1 Chr. 29, 7 wird die Rechnung nach Dariken sogar für die Zeit Davids vorausgesetzt, ein Beweis, daß die Münze zur Zeit des Chronisten schon sehr lang im Umlauf gewesen sein muß.

Die Juden erhielten das Münzrecht nach 1 Makk. 15, 6 erst 139/138 v. Chr. unter dem Hohenpriester und Fürsten Simon.

Die Zeitrechnung.

1. Das Jahr. Das althebräische Jahr war ein Sonnenjahr* von zwölf Monaten. Dies ergiebt sich teils aus den Namen einiger Monate, sofern sie bestimmten Jahreszeiten angepaßt sind, teils aus der Festlegung der von der Erntezeit abhängigen Feste auf bestimmte Monate. Der Jahresanfang fiel in vorexilischer Zeit in den Herbst (2 Mos. 23, 16. 34, 22); eine Erinnerung daran ist höchstwahrscheinlich noch die Auszeichnung des Neumonds (d. i. des ersten Tages) des siebenten Monats als des „Tages des Lärmblasens" (3 Mos. 23, 24. 4 Mos. 29, 1). Im Exil wurde im Anschluß an die babylonische Rechnung der Jahresanfang in den Frühling verlegt; die Art, wie 2 Mos. 12, 2 der Passahmonat als der erste des Jahres betont wird, zeigt deutlich, wie sehr man dies als Neuerung empfand.

2. Die Monate. Trotz der Rechnung nach Sonnenjahren (s. o.) behauptete sich doch gleichzeitig auch bei den Israeliten die von den Kanaanitern übernommene Rechnung nach Mondmonaten (von Neumond zu Neumond) mit 29—30 Tagen**. Dafür beweist, daß der Ausdruck für „Neumond" (chōdesch) teils für den ersten Monatstag, teils für „Monat"

* Wenn 1 Mos. 7, 11. 8, 14 (in der Priesterschrift) die Dauer des Sintflutjahres vom 17. Tag des 2. Monats des 600. Jahres Noahs bis zum 27. Tag des 2. Monats des 601. Jahres gerechnet wird, so ist dabei vorausgesetzt, daß man in der Urzeit nach Mondjahren von 354 Tagen gerechnet habe, daß also 11 Tage hinzuzufügen seien, um das Sonnenjahr (als die überlieferte Dauer der Flutzeit) vollzumachen.

** Die Ergänzung der 12 Mondmonate (= 354 Tagen) zum Sonnenjahr von 365 Tagen kann, obschon darüber im Alten Testament nichts bezeugt ist, nur durch gelegentliche Einschaltung eines Schaltmonats (im späteren jüdischen Kalender des 2. oder hinteren Adar als eines 13. Monats) erfolgt sein.

überhaupt gebraucht wurde und schließlich die altsemitische Bezeichnung des Monats (jèrach) ganz verdrängte. Ebenso haben sich von den althebräischen (resp. kanaanitischen) Monatsnamen zufällig nur vier erhalten, nämlich:

'ābīb (2 Mos. 13, 4. 23, 15. 34, 18. 5 Mos. 16, 1), vollständig chōdesch hā'ābīb, d. i. der Monat der Ähren, der 7. (nach späterer Rechnung der 1.) Monat.

ziw (1 Kön. 6, 1. 37), der Monat der [Blumen-]Pracht, der 8. (später 2.) Monat.

'ētānim (1 Kön. 8, 2), d. i. wahrscheinlich der Monat der beständig fließenden [Bäche], der 1. (später 7.) Monat.

būl (1 Kön. 6, 38), der 2. (später 8.) Monat.

In der letzten vorexilischen Zeit trat an Stelle der Monatsnamen die Zählung der Monate; so überall bei Hesekiel, in den jüngeren Teilen des Buches Jeremia, in den Königsbüchern (wo die Monatsnamen I, 6, 1. 38. 8, 2 bereits der Erklärung bedürftig erscheinen), sowie bei Haggai und Sacharja. Doch braucht letzterer daneben auch bereits zweimal (1, 7. 7, 1) die neuen, babylonisch-syrischen Namen; fünf andere werden gelegentlich in den Büchern Esther, Esra und Nehemia erwähnt. Vollständig lauten die Namen:

1. nīsān (Neh. 2, 1. Esth. 3, 7),	ungefähr Mitte	März bis April,
2. 'ijjār	„ „	April bis Mai,
3. siwān (Esth. 8, 9)	„ „	Mai bis Juni,
4. tammūz	„ „	Juni bis Juli,
5. 'āb	„ „	Juli bis August,
6. 'ĕlūl (Neh. 6, 15)	„ „	August bis September,
7. tischrî	„ „	September bis Oktober,
8. marcheschwān	„ „	Oktober bis November,
9. kislēw (Sach. 7, 1. Neh. 1, 1)	„ „	November bis Dezember,
10. ṭēbēt (Esth. 2, 16)	„ „	Dezember bis Januar,
11. schĕbāṭ (Sach. 1, 7)	„ „	Januar bis Februar,
12. 'ădār (Esr. 6, 15. Esth. 3, 7 u. ö.)	„ „	Februar bis März.

3. Wochen und Tage. Abgesehen von 1 Mos. 24, 55 (falls dort in dem Tagzehend ein Hinweis auf die Einteilung des Monats in sogen. Dekaden zu erblicken ist) wird allezeit die siebentägige Woche (schābū'ă, d. i. ein [Tag-]Siebend, vorausgesetzt. Die Tage wurden vom Sonnenuntergang bis wieder zum Sonnenuntergang gezählt (doch vergl. auch 1 Mos. 1, 5. 8 u. s. w., wo die Tage von Morgen zu Morgen gezählt sind). Die Zeit vom Morgen bis zum Abend wurde höchstwahrscheinlich in 12 (je nach der Jahreszeit größere oder kleinere) Stunden eingeteilt. Dafür spricht u. a., obschon sich im Alten Testament kein Ausdruck für „Stunde" findet, die Erwähnung des von Ahas (wahrscheinlich nach assyrischem Muster) in Jerusalem errichteten Sonnenzeigers.

Die Nacht wurde in eine erste (Klagel. 2, 19: „Beginn der Nachtwachen"), mittlere (Richt. 7, 19) und letzte (2 Mos. 14, 24) Nachtwache eingeteilt; die letzte hieß nach 1 Sam. 11, 11 auch die Morgenwache.

Übersicht über die Geschichte der Israeliten von Mose bis Ende des 2. Jahrhunderts v. Chr.

Jahre v. Chr.	Palästina. Israel.	Entstehung der israelit. Litteraturdenkmäler.	Gleichzeitiges im Assyrisch-Babylonischen Reiche.	Gleichzeitiges in Ägypten ꝛc.
vor 4000			Im 4. Jahrtausend Reiche der Protochaldäer in Babylonien mit den Hauptstädten Uru (Ur d. Bibel), Uruk (Erech 1 Mos. 10, 10), Babilu („Thor Gottes"), Akkad, Larsam, Kutha. Festsetzung semitischer Eindringlinge bis um 3000.	Hohe Kultur in Ägypten.
um 3500				Beginn der ägypt. Königsreihen mit Mena (Menes nach Ebers 3892).
um 3000				Blüte des alten Reichs von Memphis unter Snefru, Chufu (Cheops) ꝛc.
um 2000	Hohe Kulturstufe Syriens infolge der gleichzeitigen Einwirkung ägyptischer und babylonischer Kultur.		Um 1900 Gründung der Stadt Assur von Babel aus (1 Mos. 10, 8 f.).	Beginn der 500 j. Herrschaft der Hyksos (Hirtenkönige) zu Tanis.
um 1600			Um 1650 Babel durch Chammurabi die Hauptstadt von Chaldäa.	Allmähliche Vertreibung der Hyksos. Das neue Reich.
um 1500			Um 1500 Herrschaft der Kaschschi (Kossäer) über Nordbabylonien.	Eroberungszüge Dhutmes III. durch Palästina bis zum Euphrat.
um 1400	Palästina laut den Tontafelbriefen von Tell el-Amarna (in Keilschrift, gef. 1887) an Amenophis III. u. IV.			

Jahre v. Chr.	Israel.	Entstehung der israelit. Litteraturdenkmäler.	Gleichzeitiges im Assyrisch-Babylonischen Reiche.	Gleichzeitiges in Ägypten ꝛc.
	ganz unter ägyptischer Herrschaft. Reich der Cheta (chatti bei den Assyriern, hebr. chitti, Hethiter) mit der Hauptstadt Kadesch am Orontes.			
um 1350	Eroberungszüge der Cheta und langwierige Kämpfe mit den Ägyptern; zuletzt Vertrag mit Ramses II. (Zerstörung des Chetareichs wohl durch Ramses III. um 1230).			Ramses I. Seti I. Ramses II. (Bedrücker Israels?)
um 1320	Ausführung des Volkes aus Ägypten durch Mose. Festsetzung der Israeliten im Ostjordanlande.		Salmanassar I. gründet Kalach (1 Mos. 10, 11), südl. Stadtteil des schon im 18. Jahrh. erwähnten Ninua (Nineve).	Mernephtah I., Pharao zur Zeit des Auszugs?
um 1280	Eroberung Jerichos durch Josua und allmähliche Festsetzung israelitischer Stämme inmitten der Kanaaniter (Jos. 1—12. Richt. 1).			
	Ermordung des Moabiterkönigs Eglon durch den Benjaminiten Ehud (Richt. 3).		Um 1260 Ende der Herrschaft d. Kossäer in Nordbabylonien. Chaldäische Dynastie durch Tigulti Ninep.	
um 1250	Der kanaanitische König (nach Richt. 4 Feldherr) Sisera wird in der Ebene Jesreel von einem Teil der israel. Stämme unter Barak und der „Prophetin“ Debora besiegt, von Jael getötet.	Richt. 5 (das sogen. Deboralied).		Bürgerkriege und längere Anarchie in Ägypten unter Seti II. und Setnecht.
	Festsetzung eines Teils von Dan in Lais (Richt. 18). Jerubbaal (Gideon) schlägt die Midianiter und begründet den Kultus des goldenen Jahwebildes zu Ophra (Richt. 6 bis 8).			Begründung der 20. (thebanischen) Dynastie durch Ramses III.
	Abimelech, der Sohn Jerubbaals, herrscht nach der Ermordung seiner Brüder drei Jahre als König über Sichem und die benachbarten Städte. Aufstand und Niederlage der Sichemiten. Abimelech † zu Thebez (Richt. 9).	Die Fabel Jothams (Richt. 9, 7 ff.).	Um 1120 Tiglath Pileser I. von Assyrien. Feldzug gegen die Chatti (Hethiter) u. Babylonien.	

Jahre v. Chr.	Israel.	Entstehung der israelit. Litteraturdenkmäler.	Gleichzeitiges im Assyrisch-Babylonischen Reiche.	Gleichzeitiges in Ägypten zc.
	Jephta aus Gilead schlägt die Ammoniter und opfert infolge eines Gelübdes seine Tochter (Richt. 11).			Um 1110 Tribut des Königs von Ägypten an die Assyrier.
	Simson aus Dan, Vorkämpfer gegen die Philister (Richt. 13—16).			
um 1050	Eli, Priester Jahwes der Heerscharen (Jahwe Zebaoth) und der heiligen Lade zu Silo. Samuel aus Ephraim, von seiner Mutter Jahwe geweiht, dient Eli zu Silo (1 Sam. 1—3).			
	Verlust der heil. Lade in der Schlacht gegen die Philister. Elis Söhne Hophni und Pinehas fallen; Eli † [Zerstörung des Heiligtums zu Silo, Jer. 7, 14. 26, 6?] (1 Sam. 4).		Sinken der assyr. Macht; Babylonien selbständig. Die Eroberungen Thiglath Pilesers I. am Euphrat gehen zum Teil an die Aramäer verloren.	
	Die heil. Lade wird von den Philistern nach Bethsemes zurückgebracht und schließlich in Kirjath Jearim aufgestellt (1 Sam. 5, 1 bis 7, 1).			Verdrängung der Ramessiden durch die Erhebung des thebanischen Oberpriesters Hrihor zum König. Nach ihm Oberherrschaft der 21. (tanitischen) Dynastie.
um 1020	Saul, der Sohn des Kis aus Gibea in Benjamin, von Samuel zum Könige gesalbt, schlägt den Ammoniterkönig Nahas vor Jabes in Gilead (1 Sam. 9—11).			
	Einfälle der Philister. Sauls Sohn Jonathan erstürmt den Paß von Michmas; Niederlage der Philister (1 Sam. 13 f.).			
	Sauls Feldzug gegen den Amalekiterkönig Agag. Zerwürfnis mit Samuel wegen der Verschonung Agags (1 Sam. 15).			
	David, der Sohn Isai's aus Bethlehem, kommt als Harfenspieler, um Sauls Schwermut zu bannen, an dessen Hof und wird sein Waffenträger (1 Sam. 16).			
	Davids kriegerische Erfolge und Freundschaft mit Jonathan erregen die Eifersucht Sauls. David gewinnt trotz der Arglist Sauls dessen Tochter Michal, entflieht, von Jonathan gewarnt, mit Hilfe Michals			

Jahre v. Chr.	Israel.	Entstehung der israelit. Litteraturdenkmäler.	Gleichzeitiges im Assyrisch-Babylonischen Reiche.	Gleichzeitiges in Ägypten 2c.
	zu dem Priester Ahimelech von Nob, sodann in die Steppe von Juda. Saul läßt die Priester zu Nob durch den Edomiter Doeg töten: nur Abjathar, der Sohn Ahimelechs, entflieht zu David (1 Sam. 17—22).		Aus der Zeit von ca. 1040 bis gegen Ende d. 10. Jahrh. nur vereinzelte Namen erhalten, darunter ein Nebukadnezar von Babylonien.	
	David als Freibeuter in der Steppe von Juda übt, obwohl beständig von Saul verfolgt, Großmut gegen ihn (1 Sam. 23 f. und 26).			
	Davids Handel mit Nabal und Verheiratung mit Abigail (1 Sam. 25).			
	David flieht zu dem Philisterkönig Achis von Gath, erhält die Stadt Ziklag, und unternimmt als Vasall des Achis Raubzüge in den Süden (1 Sam. 27).			
	Einfall der Philister in die Ebene Jesreel. Die Fürsten der Philister nötigen Achis, David zurückzuschicken. Er findet Ziklag ausgeraubt und niedergebrannt, jagt jedoch den Amalekitern den Raub wieder ab und gewinnt die Vornehmen Judas durch Zusendung von Beuteanteilen (1 Sam. 28, 1. 2. Kap. 29 f.).			Steigende Macht der meist aus Lybien stammenden Kaste der Söldner (Ma) unter einem eigenen Obergeneral.
	Saul mit den Israeliten auf dem Gilboa, sucht Rat bei der Zauberin von Endor. Schlacht auf dem Gilboa. Saul und seine drei Söhne fallen. Beschickung ihrer Leichname durch die Bürger von Jabes in Gilead. Das ganze Westjordanland in den Händen der Philister (1 Sam. 28, 4 ff. K. 31).	Davids Trauerlied auf Saul u. Jonathan (2 Sam. 1, 17 ff.).		
um 1000	David als König von Juda zu Hebron (aber höchstwahrscheinlich zugleich Vasall der Philister [2 Sam. 2, 1 ff.]).		Um 1000 Krieg zwischen Assyrien und Babylonien, dann längere Dauer des Friedens.	
	Abner, der Feldherr Sauls, erhebt dessen Sohn Eschbaal zu Machanajim in Gilead zum König von Israel und erobert nach und nach			

Jahre v. Chr.	Israel.	Entstehung der israelit. Litteraturdenkmäler.	Gleichzeitiges im Assyrisch-Babylonischen Reiche.	Gleichzeitiges in Ägypten ꝛc.
	(oder erhält als Vasall?) auch das nördliche Westjordanland von den Philistern zurück. Kämpfe zwischen den Benjaminiten und Judäern am Teiche von Gibea. Joabs, des Vetters und Feldherrn Davids, Bruder Asahel fällt durch Abner (2 Sam. 2, 8 ff.).			
	Abner, von Eschbaal beleidigt, unterhandelt mit David, wird jedoch von Joab (Blutrache für Asahel!) im Thore von Hebron meuchlings ermordet (2 Sam. 3).	Davids Trauerlied auf Abner (2 Sam. 3, 33 f.).		
	Eschbaal † durch Meuchelmord. David wird zu Hebron von den Vornehmen des Volkes zum König von Israel gesalbt, erobert die Jebusiterburg auf dem Zion und erhebt Jerusalem [der Name urusalim schon seit ca. 1400 v. Chr. in den 1887 zu Tell-el-Amarna aufgefundenen Tontafeln mit Keilschrift bezeugt] zur Residenz (1 Sam. 4. 5, 1—16).			Abibaal von Tyrus (2 Sam. 5, 11 Hiram, daher gewöhnlich als Hiram I. bezeichnet) unterstützt Davids Palastbau durch Lieferung von Cedern.
	David schlägt die Philister (denen er bis dahin wohl noch tributpflichtig) zweimal bei Jerusalem (2 Sam. 5, 17 ff.; vergl. auch 23, 8 ff.).			
	Überführung der heil. Lade von Kirjath Jearim auf den Zion (2 Sam. 6).			
	Dreijährige Hungersnot. David tilgt die Blutschuld des Hauses Sauls durch Preisgabe von 7 Sauliden an die Gibeoniten. Die That Rizpas (2 Sam. 21. Der Zeitpunkt im Leben Davids eben so unbestimmt, wie der der Volkszählung u. Pest. 2 Sam. 24).			
	Unterjochung der Philister und Moabiter; Sieg über den Aramäerkönig Hadadeser von Zoba [und die Aramäer von Damaskus?]. Unterjochung der Edomiter (2 Sam. 8).			

Jahre v. Chr.	Israel.	Entstehung der israelit. Litteraturdenkmäler.	Gleichzeitiges im Assyrisch-Babylonischen Reiche.	Gleichzeitiges in Ägypten 2c.
	Davids Großmut gegen Meribaal, den Sohn Jonathans (2 Sam. 9).			
	Der Ammoniterkönig Hanun schändet die Gesandten Davids, wird aber samt seinen Verbündeten (aus Aram u. s. w.) von Joab und Abisai bei Rabbat Ammon geschlagen. David selbst schlägt die unter Sobach, dem Feldherrn Hadadesers, vereinigten Aramäer bei Helam (2 Sam. 10).			
	Joab belagert Rabbat Ammon. Davids Handel mit Bathseba, dem Weibe Urias. Der Uria-Brief. Die Parabel Nathans. Die Geburt Salomos [Jedidjas] (2 Sam. 11—12, 25).	Die Parabel Nathans 2 Sam. 12, 1—4.		
	David beendigt die Eroberung von Rabba. Völlige Unterjochung der Ammoniter (2 Sam. 12, 26 ff.).			
	Absalom läßt seinen Halbbruder Amnon wegen des Frevels an seiner Schwester Thamar töten und flieht zu dem König Thalmai von Gesur; Joab erwirkt die Begnadigung Absaloms (2 Sam. 13 u. 14).			
	Absaloms Empörung zu Hebron. David flieht über den Jordan. Sein Freund Husai vereitelt bei Absalom den Rat Ahitophels (2 Sam. 15 bis 17).			
	David von Barsillai unterstützt. Schlacht bei Machanajim. Absalom † durch Joab. Davids Trauer um ihn (2 Sam. 18—19, 9).			Namret, der Vater Scheschonks, aus dem Geschlecht des Libyers Buiuwa an der Spitze der Sölbnerkaste.
	Davids Rückkehr; Streit der Judäer und Israeliten über die Einholung des Königs. Der Aufstand des Benjaminiten Seba von Joab gedämpft (2 Sam. 19, 10—20, 22).			
	Davids nun ältester Sohn Adonia will mit Hilfe Joabs und des Priesters Abjathar statt des altersstumpfen David König werden. Nathan			

Jahre v. Chr.	Israel.	Entstehung der israelit. Litteraturdenkmäler.	Gleichzeitiges im Assyrisch-Babylonischen Reiche.	Gleichzeitiges in Ägypten ꝛc.
	(im Bund mit dem Priester Zadok ꝛc.) erwirkt durch Bathseba von David die Einsetzung Salomos (1 Kön. 1).			
um 970	David †. Salomos Rache an Adonia, Abjathar, Joab, Simei (1 Kön. 2, 16 ff.).			
	Salomos Verheiratung mit einer Pharaonentochter (1 Kön. 3, 1). Organisation der Verwaltung durch Einsetzung von 12 Vögten (1 Kön. 4). Einführung ägyptischer Rosse und Wagen u. Handel damit (10, 26. 28). Empörungsversuch des Edomiters Hadad und Feindseligkeiten Resons, des Königs von Damaskus (1 Kön. 11, 14—25).		Allmähliches Wiedererstarken der assyrischen Macht unter friedlichen Herrschern.	Der Schwiegervater Salomos wahrscheinlich identisch mit Har Pisebchanu II., dem letzten König d. 21. (tanitischen) Dynastie.
	Salomos Vertrag mit Hiram von Tyrus. Erbauung des Tempels u. Palastes auf dem Zion durch israelitische Fronarbeiter mit Hilfe tyrischer Künstler (1 Kön. 5—8).	Salomos Tempelweihespruch (1 K. 8, 12 f.).		Hiram I. (in der Bibel der II.), der Freund Salomos (nach 1 Kön. 5, 15 schon Davids), Urheber glänzender Bauten zu Tyrus.
	Bauten zur Befestigung Jerusalems (9, 24). Empörungsversuch des Ephraimiten Jerobeam (1 Kön. 11, 26 ff.).			
	Fahrten in das Goldland Ophir mit den Leuten Hirams (9, 26. 10, 22). Salomos Reichtum und Kunstwerke (10, 16 ff.). Der Ruf seiner Weisheit (5, 9 ff.); Besuch der Königin von Saba (10, 1—13).	Der Segen Jakobs (1 Mos. 49, 1—27). Das Buch der Kriege Jahwes (4 Mos. 21, 14). Das Buch der Rechtschaffenen (Jos. 10, 12 f. 2 Sam. 1, 18). Die Bileamssprüche (4 Mos. 23 f.).		Um 943 Verdrängung der tanitischen Dynastie durch Scheschonk (vergl. S. 115 u. 117); dieser vermählt seinen Sohn Osorkon [I.] mit Pisebchanu's II. Tochter Ramaka.
ca. 933	Salomo †. Sein Sohn Rehabeam treibt durch seine harte Antwort auf die Beschwerden des Volkes zu Sichem die übrigen Stämme (außer dem südlichen Benjamin) zum Abfall vom Hause Davids (1 Kön. 12, 1—19).			

Jahre v. Chr.	Israel.	Juda.	Entstehung der israelit. Litteraturdenkmäler.	Gleichzeitiges im Assyrisch-Babylonischen Reiche.	Gleichzeitiges in Ägypten 2c.
933 bis 912	Jerobeam I., der Sohn Nebats, kehrt aus Ägypten zurück (vergl. 1 Kön. 11, 40) und wird König des nördlichen Reiches (Israel im engeren Sinn; auch Zehnstämmereich oder nach dem Hauptstamm Ephraim genannt) mit der Hauptstadt Sichem (doch 14, 17 bis 15, 21 u. s. w. Thirza Residenz). Kultus der goldenen Stiere (Sinnbilder Jahwes!) zu Bethel und Dan (1 Kön. 12, 20. 25 ff.).	933—917 Rehabeam, König von Juda. 928 Plünderung Jerusalems durch Sisak (Scheschonk), König von Ägypten (1 Kön. 14, 21 ff.). Beständ. Kämpfe mit Israel (14, 30). 916—14 Abia. Kämpfe mit Jerobeam (1 Kön. 15, 1 ff.). 913—873 Asa. Maßregeln gegen den Götzendienst (15, 9 ff.).	Die (ephraimitischen) Heldengeschichten (H^1 u. H) im Richterbuch.	913—890 Raman-Nirar von Assur (893 Beginn des noch erhaltenen assyr. Eponymenkanons).	Des Pharao Scheschonk, Begründers der 22. Dynastie (der Bubastiden), Eroberungszug nach Palästina (u. zwar auch, nach Ausweis der zahlreichen Städtenamen auf einer Mauer des Tempels zu Karnak, gegen Israel).
912 bis 911	Nadab, Sohn Jerobeams, bei der Belagerung Gibbethons von Baesa aus Issachar ermordet. Ausrottung des Hauses Jerobeams (1 Kön. 15, 25 ff.).		Die Jerusalemer Geschichten von David (= Je: 2 Sam. 5—7. 9—20). Die Davidsgeschichten (Da) in 1 Sam. 16, 14 ff. bis 1 Kön. 2.		
911 bis 888	Baesa, Sohn Ahias, König zu Thirza (15, 33 ff.).		Die Saulsgeschichten (S) in 1 Sam. 9 ff.		Die Nachfolger Scheschonks I.: Osorkon I., Takelot I., Osorkon II., Scheschonk II.
	Baesa blockiert von Rama aus Jerusalem. Asa erkauft die Hilfe Benhadads I. von Damaskus. Baesa durch den Einfall der Aramäer zum Abzug genötigt. Asa zerstört Rama und befestigt Geba u. Mizpa (1 K. 15, 16 ff.).			889—84 Tugulti-Ninep II. von Assur.	Benhadad I., Sohn Tabrimmons, König von Damaskus.
888 bis 87	Ela, Sohn Baesas, zu Thirza von Simri ermordet. Ausrottung des Hauses Baesas.				

Jahre v. Chr.	Israel.	Juda.	Entstehung der israelit. Litteraturdenkmäler.	Gleichzeitiges im Assyrisch-Babylonischen Reiche.	Gleichzeitiges in Ägypten 2c.
887	Simri, 7 Tage König zu Thirza, verbrennt sich, von Omri, dem Feldherrn Elas, belagert, mit dem Palast (16, 8 ff.).				
[887] 883 bis 877	Omri, im Lager von Gibbethon vom Heere zum König ausgerufen, nach dem Tode Simris und des Gegenkönigs Thibni Alleinherrscher (16, 16 ff. 21 ff.).			883—59 Assurnasirhabal, der Erbauer des nordwestl. Palastes zu Kalach im Süden von Nineve.	885—854 Itubaal (Ithobal), König v. Tyrus, Schwiegervater Ahabs von Israel.
	Erbauung Samarias als neuer Hauptstadt auf stark befestigtem Berge (16, 24).		Das Bundesbuch (2 Mos. 21—23; vergl. 24, 7). Falls sich 2 Chr. 17, 9 eine Spur desselben erhalten, so stammt es erst aus der Zeit Josaphats.		
876 bis 854	Ahab, Sohn Omris, vermählt mit Isebel, der Tochter Ethbaals, Königs von Tyrus. Isebel begünstigt den Baalskultus in Israel. Der Prophet Elia eifert für den Jahwekult, flieht vor der Rache Isebels, tritt Ahab wegen des Justizmordes an Naboth von Jesreel entgegen (1 Kön. 16, 29 ff. 18, 1—19, 18. 21, 1 ff.: doch vergl. auch 2 Kön. 9, 25 ff.)	873—849 Josaphat von Juda, eifriger Jahweverehrer.		876 Tribut der phöniz. Städte Tyrus, Sidon 2c. an die Assyrier. 858—829 Salmanassar II. Zahlreiche Feldzüge gegen die Aramäer, Babel 2c.	Kamosmelech, Vater Mesas, König von Moab, Vasall Israels.
857	Benhadad von Damaskus belagert mit 32 „Königen" Samaria, wird durch einen Aus-				Hadadeser v. Damaskus (in der Bibel Benhadad [II.]).

Jahre v. Chr.	Israel.	Juda.	Entstehung der israelit. Litteraturdenkmäler.	Gleichzeitiges im Assyrisch-Babylonischen Reiche.	Gleichzeitiges in Ägypten 2c.
	fall der Israeliten und im folgenden Jahre bei Aphek geschlagen, ergiebt sich Ahab und wird gegen gewisse Zusagen freigelassen (1 Kön. 20).				
854	Trotz der Abmahnung des Propheten Micha, des Sohnes Jimlas, zieht Ahab mit Josaphat von Juda (der damals wohl Vasall Israels) gegen das von den Aramäern besetzte Ramoth in Gilead und fällt im Kampf (1 Kön. 22).			854 Salmanassar schlägt bei Karkar die Aramäer von Hamath und Damaskus u. Ahab von Israel.	
	Abfall der Moabiter.				
854 bis 853	Ahasja, Sohn Ahabs, stirbt an den Folgen eines Sturzes (2 Kön. 1, 2 ff.).	Der Versuch, die Ophirfahrten zu erneuern, mißglückt.			Denksäule Mesas v. Moab (in Paris), gef. 1869, das älteste Denkmal in sogen. phönizischer Schrift.
853 bis 842	Joram, Sohn Ahabs. Wirksamkeit des von Elia (1 Kön. 19, 19 ff.) berufenen Propheten Elisa. Die Prophetenvereine zu Bethel und im Gilgal (2 K. 2—8, 15).		Die jahwistische Geschichtsquelle (J) im Pentateuch und Josua.	Feldzüge Salmanassars gegen Babylonien und (850 bis 846) gegen Hadadeser von Damaskus.	
	Feldzug Jorams u. [seines Vasallen?] Josaphats u. des Königs von Edom gegen Mesa von Moab. Mesa opfert seinen Erstgeborenen auf der Mauer [wohl von Kir Cheres]. Rückzug der Israeliten (2 K. 3).				
	Fortgesetzte Einfälle der Aramäer von Damaskus unter Benhadad. Plötzliche Entsetzung des hartbedrängten Samaria (wohl durch	849—42 Jehoram, mit Ahabs Tochter Athalja vermählt. Abfall der Edomiter und der Stadt Libna.			Um 845 Hasael (durch Mord? vergl. 2 Kön. 8, 15) Nachfolger Benhadads.

Jahre v. Chr.	Israel.	Juda.	Entstehung der israelit. Litteraturdenkmäler.	Gleichzeitiges im Assyrisch-Babylonischen Reiche.	Gleichzeitiges in Ägypten ꝛc.
	einen Einfall der Assyrier). 2 K. 6, 24 ff.).	842 Ahasja.	Die ephraimitischen Erzählungen (E) in 1 Sam. 4 bis 6.		
842	Feldzug Jorams mit Ahasja gegen Hasael von Damaskus. Joram bei Ramoth in Gilead verwundet, kehrt nach Jesreel zurück. Jorams Feldherr, Jehu, im Auftrage Elisas im Lager zu Ramoth zum Könige gesalbt, tötet zu Jesreel Joram und Isebel (2 Kön. 9).			842 Feldzug Salmanassars II. gegen Hasael von Damaskus.	
		Ahasja, auf der Flucht aus Jesreel auf Befehl Jehus getötet, † zu Megiddo (2 K. 9, 27 ff.).			Hasael von Damaskus der vieljährige Peiniger Israels (s. unter Jehu).
842 bis 815	Jehu, König v. Israel (als Vasall der Assyrier!) rottet die gesamte Familie und alle Anhänger Ahabs zu Jesreel u. Samaria aus, tötet bei Beth Eked die 42 Brüder Ahasjas, gewinnt Jonadab, Sohn Rechabs, vernichtet in Samaria die Baalsverehrer und den Baalskult. Schwere Bedrängnis Israels durch Hasael von Damaskus (2 K. 10, 32; vergl. 8, 11 ff.).	842 Ahasjas Mutter, Athalja, wird Königin nach Ausrottung des Davidischen Hauses. Nur Joas, Sohn Ahasjas, von seiner Tante Joseba (nach 1 Chr. 22, 11 Gemahlin des Oberpriesters Jojada) gerettet u. 6 Jahre im Tempel verborgen (2 K. 11, 1 ff.).		842 „Tribut Jehus, des Sohnes Omris (!).“ (Israel bei den Assyriern noch lange „Land Omris“). 839 Besiegung Hasaels von Damaskus durch die Assyrier.	
836		Jojada ruft mit Hilfe der Leibwache den 7jährigen Joas zum König aus. Athalja getötet. Ausrottung des Baalskultus in Jerusalem (2 K. 11, 4 ff.).		833—29 Feldzüge Salmanassars II. im Osten.	

Jahre v. Chr.	Israel.	Juda.	Entstehung der israelit. Litteraturdenkmäler.	Gleichzeitiges im Assyrisch-Babylonischen Reiche.	Gleichzeitiges in Ägypten 2c.
		836—797 Joas (Jehoas). Neuordnung der Verwendung der Tempeleinkünfte (2. K. 12, 1—16).		823—11 Samsi-Ramman von Assur (817 Beginn der sogen. Verwaltungslisten, d. h. Eponymenlisten mit Beischriften, bis 728). Feldzüge gegen Babylonien.	
814 bis 798	Joahas, Sohn Jehus. Israel wird durch Hasael von Damaskus aufs äußerste geschwächt (2 K. 13).	Hasael von Damaskus wird durch einen gewaltigen Tribut des Joas vom Angriff auf Jerusalem abgebracht (2. K. 12, 18 ff.). Joas † durch Verschwörer.	Der [ephraimitische] Segen Moses 5 Mos. 33.	810—782 Ramman-nirar von Assur; Feldzüge gegen Medien u. (806—803) gegen Aramäer u. Phönizier.	Hasael von Damaskus erobert Gath.
798 bis 783	Joas, Sohn Joahas'. Elisa †. Drei Siege über Hasaels Sohn Benhadad II. (2 K. 13, 10 ff.).	797-779 Amazja. Besiegung der Edomiter u. Eroberung von Sela (2. K. 14, 1 ff.).		797 Siegreicher Feldzug im Westen (gegen Damaskus, Israel, Tyrus u. Sidon).	
	Schlacht bei Bethsemes. Amazja wird von Jehoas geschlagen und gefangen. Bresche in der Mauer Jerusalems; hoher Tribut Amazjas (2 K. 14, 8 ff.).		Ephraimitische Prophetengeschichten über Elias (P) in 1. Kön. 17 ff. 21. Ephraimitische Erzählungen (E) in 1. Kön. 20. 22; 2. Kön. 3[?] u. 6—10.		Blüte des (äthiopischen) Reiches von Napata am oberen Nil.
783 bis 743	Jerobeam II., Sohn Jehoas'. Zurückeroberung des von den Aramäern besetzten Gebiets. Letzte Blütezeit Israels (2 K. 14, 23 ff.).	779 Amazja † zu Lachis durch Verschwörer. 779—740 Asarja (Ussia). Wiedereroberung des Hafens Elath am roten Meer. Asarja zuletzt aussätzig, Jotham Mitregent (2. K. 14, 17 ff. 15, 1 ff.).	Ephraim. Prophetengeschichten über Elisa (P^2) in 2. Kön. 2. 4—6. 8. 13. Jes. 15 f. Amos. Die elohistische Geschichtsquelle (E) im Pentateuch u. Josua. Die ephraimitischen Geschichten von Samuel u. Saul (SS) in 1. Sam. 8 ff.	781—772 Salmanassar III. von Assur. 775 Feldzug der Assyrier gegen Aram. 771—754 Assurdanilu v. Assur. 15. Juni 763 Sonnenfinsternis. 753—746 Assurnirar.	Pianchi von Napata erobert Oberägypten. Tefnacht von Sais bringt die kleinen Fürsten von Unterägypten unter seine Herrschaft, unterliegt aber schließlich Pianchi (um 770).

Jahre v. Chr.	Israel.	Juda.	Entstehung der israelit. Litteraturdenkmäler.	Gleichzeitiges im Assyrisch-Babylonischen Reiche.	Gleichzeitiges in Ägypten 2c.
				747 Beginn der Aera des Nabonassar in Babylon (u. des Ptolemäischen Kanon).	
743	Sacharja, Sohn Jerobeams II., nach 6 Monaten von Sallum zu Jibleam ermordet (2 K. 15, 8 ff.). Sallum, Sohn Jabes', nach 1 Monat von Menahem zu Samaria ermordet (2 K. 15, 13 ff.).		Hosea, Sohn Beeris (Kap. 1—3 nach 1, 4 noch unter Jerob. II., Kap. 4, 14 unter Menahem).	745—728 Thiglath-Pileser (in der Bibel auch Phul), König v. Assur. Tribut von Damaskus, Tyrus, Hamath.	Verdrängung der Äthiopier aus Ägypten.
743 bis 737	Menahem, Sohn Gadis. Tribut an die Assyrier durch Besteuerung der 60000 Wehrpflichtigen aufgebracht (2 K. 15, 17 ff.).	740—36 Jotham. Erbauung des oberen Tempelthors.	Beginn der Wirksamkeit Jesajas. Jes. 2—5. 6. 17, 1—11. ? Verschmelzung der Heldengeschichten und der Geschichte der sog. kleinen Richter (ri) zum vordeuteronomischen Richterbuch.	742—40 Belagerung u. Eroberung Arpads durch die Assyrier. 738 Tribut Menahems von Samarien (auch Rezins von Damaskus u. Hirams).	Bokchoris (Bokenranf; 24. Dynastie). Erneuter Einfall der Äthiopier.
737 bis 736	Pekachia, Sohn Menahems, † durch Pekach (2 K. 15, 23 ff.).				
736 bis 730	Pekach, Sohn Remaljas.	736-728 Ahas.			
735	Pekach verbündet sich mit Rezin von Damaskus gegen Juda (syrisch-ephraimitischer Krieg). Rezin erobert den Hafen Elath. Mit dem Angriff auf Jerusalem bedroht (Jes. 7, 1 ff.) erkauft Ahas die Hilfe Thiglath Pilesers (2 K. 16, 5 ff. 17 ff.).		Jes. 1? 7—9, 6. 11, 1—9.	734 Zug Thiglath-Pilesers nach Palästina (s. Israel).	

Jahre v. Chr.	Israel.	Juda.	Entstehung der israelit. Litteraturdenkmäler.	Gleichzeitiges im Assyrisch-Babylonischen Reiche.	Gleichzeitiges in Ägypten ꝛc.
734	Ein ansehnlicher Teil der Bewohner des nördl. Israel u. des Ostjordanlandes von den Assyriern weggeführt (2 K. 15, 29 ff.).	732 Ahas huldigt Thiglath Pileser zu Damaskus; sendet dem Priester Uria das Modell eines Altars zur Nachbildung (2. K. 16, 10 ff.). Wirksamkeit des Propheten Jesaja.	Jes. 9, 7 ff.	733 u. 32 Damaskus von Thiglath Pileser belagert u. erobert, Rezin getötet (2 K. 16, 9). Huldigung u. Tribut von Jauchazi (Ahas), Hanno von Gaza u. a. 731 Feldzug gegen Babylonien. Thiglath Pil. unter dem Namen Pul (Poros bei Ptolemäus) König v. Babylon.	
730 bis 722 (?)	Hosea, Sohn Elas, ermordet Pekach (im Auftrag d. Assyrier?), Vasall Salmanassars IV.	727—699 Hiskia, Vasall der Assyrier. Beseitigung der ehernen Schlange Moses aus dem Tempel. Besiegung der Philister (2. K. 18, 1—8).		727—723 Salmanassar IV.	Um 728: Begründung der 25.(äthiopischen) Dynastie durch Sabako (bis 717).
725 ?	Hosea unterhandelt heimlich mit Sewe von Ägypten, wird deshalb von Salmanassar IV. eingekerkert.		Micha 1—3.	Feldzug der Assyrier gegen Luli (Eluläus) von Tyrus u. Hosea („Ausi") von Samaria (s. Israel).	
722	Samaria nach dreijähriger Belagerung von Sargon erobert, 27280 hinweggeführt. Besiedelung des entvölkerten Landes durch Ansiedler aus dem Osten. Entstehung		Jes. 14, 24 ff. 17, 12 ff. 28, 1—6.	722—706 Sargon (in der Bibel nur Jes. 20, 1 erwähnt), König von Assyrien. 721 Merodach Baladan erobert	

Jahre v. Chr.	Israel.	Juda.	Entstehung der israelit. Litteraturdenkmäler.	Gleichzeitiges im Assyrisch-Babylonischen Reiche.	Gleichzeitiges in Ägypten 2c.
	des Mischvolkes der Samaritaner (2 K. 17, 1—6. 24—34). [Spätere Verpflanzungen von Kolonisten nach Samarien durch Assar-haddon um 675 (Esr. 4, 2) und Asnappar (?) nach Esr. 4, 10.]	? Anlegung des Siloah-Tunnels (Sir. 48,19; doch bezieht sich viell. schon Jes. 8, 6 auf den Tunnel).		Babylon, wird von Sargon besiegt.	
				720 Schlacht bei Raphia. Sargon besiegt Sabi (Sewe) von Ägypten, fängt Hanno v. Gaza.	
				717 Zerstörung des Chetareichs von Karkemis.	
			Jes. 19?		716—705: Schabataka, König v. Ägypten.
				715 Tribut des „Pharao" an Sargon.	
	Juda.				
714 ? (704 ?)	Krankheit und Genesung Hiskias. Gesandtschaft Merodach Baladans von Babel (2 K. 20; das Datum 2 Kön. 18, 13a [Jes. 36, 1] muß sich urspr. auf die Ereignisse in 2 Kön. 20 [Jes. 38 f.] beziehen).		Jes. 10, 28 ff. 20.	711 Eroberung Asdods durch den Thartan (Jes. 20, 1).	
				710 Krieg Sargons mit Merodach Baladan.	
				709 Sargon König v. Babel.	
705	Abfall Hiskias von Sanherib. Bündnis mit Ägypten-Äthiopien trotz der Abmahnung Jesajas (Jes. 30 u. 31).		Jes. 14, 29 ff. 18? 28—30.	705—681 Sanherib, König v. Assur.	
	Hiskia hält den als treuen Vasallen der Assyrier aus Ekron vertriebenen König Padi zu Jerusalem gefangen.			704 Krieg mit Merodach Baladan; Eroberung Babels.	704—685 Taharka (Jes. 37, 9: Thirhaka) Kg. v. Äthiopien u. Ägypten.
701	Sanherib auf dem Feldzug gegen Ägypten läßt Juda verheeren, erobert 46 Städte, bedroht Jerusalem von Lachis aus durch Entsendung eines starken Heeres. Hiskia sendet einen ungeheuren Tribut nach Lachis, verweigert aber, von Jesaja		Jes. 31. 37, 22 ff. 1? 22?	Unterwerfung der phöniz. Städte unter Sanherib, außer Tyrus.	Die Ägypter bei Altaku von Sanherib geschlagen, Ekron erobert.

Jahre v. Chr.	Juda.	Entſtehung der israelit. Litteraturdenkmäler.	Gleichzeitiges im Aſſyriſch-Babyloniſchen Reiche.	Gleichzeitiges in Ägypten rc.
	ermutigt, die Übergabe Jeruſalems. Auflöſung des aſſyriſchen Heeres durch die Peſt (2 K. 18, 13 ff. 17 ff. [dazu parallel 19, 10 ff.] 35).			
698 bis 643	Manaſſe (Vaſall der Aſſyrier) begünſtigt den von Jeſaja (u. Hiskia?) bekämpften Kult der Jahwe- (u. Götzen-?) bilder und ſonſtiges heidniſches Weſen. Kinderopfer (für Jahwe oder heidniſche Götter?). Blutthaten Manaſſes (gegen die prophetiſche Partei?) (2 K. 21, 1 ff.).	Mich. 6, 1—7, 6. Nahum? Verſchmelzung des Jahwiſten u. Elohiſten (im Pentat. u. Joſua) zu JE.	692 Zerſtörung des aufrühreriſchen Babel durch Sanherib. 681 Sanherib von ſ. Söhnen ermordet. 681—668 Aſſarhaddon. Wiederaufbau Babels. 668—626 Aſſurbanipal (Sardanapal der Griechen).	670 Eroberung Ägyptens durch die Aſſyrier. Taharka von den Aſſyriern beſiegt; Ende der Äthiopenherrſchaft (um 662). 663—610 Pſammetich. 655 Ende der ſogen. Dodekarchie.
643 bis 641	Amon † durch Verſchwörer (2 K. 21, 19 ff.).			
640 bis 609	Joſia, vom Volke auf den Thron erhoben.	Zephanja 1. 628 Berufung des Propheten Jeremia (Jer. 1). Reden aus der Zeit Joſias (2—6). Das Urdeuteronomium.	Einfälle der Scythen in Vorderaſien. Erſtarken des mediſchen Reiches durch Phraortes u. Kyaxares. 625 Nabopalaſſar, ſelbſtänd. König von Babylon.	Ägypten nunmehr auch den Griechen erſchloſſen.
623	Joſia verpflichtet alles Volk auf das vom Oberprieſter Hilkia im Tempel gefundene Geſetzbuch (das 5. Buch Moſe in ſ. urſpr. Geſtalt) und nimmt auf Grund dieſes Geſetzes (vergl. beſ. 5 Moſ. 12) eine gründliche Reinigung des Kultus (Beſeitigung der Opferhöhen und			

Jahre v. Chr.	Juda.	Entstehung der israelit. Litteraturdenkmäler.	Gleichzeitiges im Assyrisch-Babylonischen Reiche.	Gleichzeitiges in Ägypten ꝛc.
	aller Reste heidnischer Kultformen) in und um Jerusalem vor. Passahfeier nach dem neuen Gesetz (2 Kön. 22. 23).	Habakuk. Zephanja 2—3, 13.		
609	Josia † in der Schlacht bei Megiddo gegen Pharao Necho. Jehoas, Sohn Josias, nach drei Monaten von Necho zu Ribla abgesetzt und nach Ägypten geführt. Hoher Tribut Judas an Necho (2 K. 23, 31 ff.).			609 Pharao Necho II. (609 bis 594) schlägt Josia, unterliegt Nebukadnezar bei Karkemis am Euphrat.
608 bis 597	Jojakim (bis dahin Eljakim), Sohn Josias, durch Necho König, Vasall Ägyptens (2 K. 23, 34. 36 f.). Jeremia droht Jerusalems Zerstörung, wird im Tempel verhaftet (Jer. 26).	Jeremias Reden in K. 7—20 (meist). 21, 11 ff. 23, 9 ff.? K. 25. [26.] 45 bis 49 (?).	608 Nabopalassar von Babel verbündet sich mit Kyaxares von Medien. Zerstörung des assyr. Reiches u. (606?) seiner Hauptstädte Ninive u. Assur.	
605	Jojakim nach der Schlacht bei Karkemis Vasall der Chaldäer (2 K. 24, 1).	Jer. 11—13, 27. Erste Niederschrift der Weissagungen Jeremias durch Baruch, von Jojakim verbrannt, von Jeremia erneuert und vermehrt (Jer. 36).	605 Nebukadnezar (noch Kronprinz) schlägt den Pharao Necho bei Karkemis am Euphrat aufs Haupt. Die Ägypter verlieren alle auswärtigen Eroberungen. 604—562 Nebukadnezar König (der Chaldäer) von Babel.	
602	Jojakim fällt von Nebukadnezar ab. Verheerung Judas durch feindliche Einfälle (2 K. 24, 2 ff.).	Erste Redaktion der Bücher der Könige (durch Dt). Jer. 14, 1—17, 18. 35.	Eroberung von Elam durch die Perser.	
597	Jojachin, Sohn Josias, regiert drei Monate. Belagerung Jerusalems. Jojachin ergiebt sich mit dem ganzen Hof den Chaldäern u. wird nach Babel gebracht. Plünderung des Tempels und des Palastes. Erste Wegführung zahlreicher Vornehmer, Priester (darunter Hesekiels) u. 7000 Wehr-	Jer. 22, 20 ff.		

Jahre v. Chr.	Juda.	Entstehung der israelit. Litteraturdenkmäler.	Gleichzeitiges im Babylonischen Reiche.	Gleichzeitiges in Ägypten 2c.
	fähiger (2 K. 24, 8—16). Josias Sohn Mattanja unter dem Namen			
597 bis 586	Zedekia von Nebukadnezar auf den Thron erhoben.	Jer. 23, 1—8. 24. [28. 29.] 27. 30 u. 31?	Großartige Bauten Nebukadnezar's zu Babylon.	
		593: Hesekiels Prophetenweihe.		594—589 Psammetich II. Pharao.
588	Zedekia empört sich trotz der Abmahnungen Jeremias im Vertrauen auf Ägypten gegen Nebukadnezar. $1^1/_2$jährige Belagerung Jerusalems (nur kurz unterbrochen durch das Anrücken des Pharao Hophra): Jeremia als vermeintl. Überläufer eingekerkert, heimlich von Zedekia befragt, bleibt als Gefangener im Wachthof (Jer. 37).	[Jer. 21, 1—10. 34, 8 ff.] [Jer. 32, 1—34, 7.]		588—570 Pharao Uaphrahet (Hophra der Bibel, Apries d. Griechen).
	Jeremia von Ebed Melech aus der Cisterne gerettet (Jer. 38).			
586	Große Hungersnot in Jerusalem. Erstürmung der Stadt. Zedekia wird auf der Flucht bei Jericho ergriffen und zu Nebukadnezar nach Ribla gebracht. Seine Söhne vor seinen Augen geschlachtet, er selbst geblendet und in Ketten nach Babel geführt.	[Jer. 37—43, 7.]	586—73 vergebliche Belagerung von Tyrus (unter Itobal II.) durch Nebukadnezar (vergl. Hesek. 29, 17 ff.).	
	Einäscherung der Stadt und des Tempels durch Nebusar-Adan; zweite Wegführung der Bewohner nach Babel samt den Kunstwerken und Geräten des Tempels. Hinrichtungen zu Ribla (2 K. 25; vergl. Jer. 52).			Solon (seit 594 Archon) organisiert die athenische Staatsverfassung
	Jeremia, von den Chaldäern verschont (Jer. 39), begiebt sich zu Gedalja, der von Nebukadnezar zu Mizpa als Statthalter über den Rest gesetzt ist (Jer. 40, 1 ff.).			
	Gedalja samt seiner Umgebung und den Chaldäern bei ihm von Ismael auf Anstiften des Ammoniterkönigs Baalis ermordet (2 K. 25, 22 ff. Jer. 40, 7—41, 18).			

Jahre v. Chr.	Juda.	Entstehung der israelit. Litteraturdenkmäler.	Gleichzeitiges im Babylonischen Reiche.	Gleichzeitiges in Ägypten ꝛc.
586	Flucht des Restes nach Bethlehem zu und trotz Jeremias Abmahnung nach Ägypten (Jer. 42, 1—43, 7). Jeremia wahrsch. bald darauf in Ägypten gestorben (nach der Sage zu Thahpanches von den Juden gesteinigt).	[Jer.43,8—44,30.] 573: Abschluß des Buches Hesekiels (nur 29, 17 ff. Nachtrag von 571).		
		Die Klagelieder. Verbindung der Weissagungen Jeremias mit den Erzählungen über ihn (oben in [ ]) zum Buche Jeremia (durch Baruch?).	568 Feldzug Nebukadnezars gegen Amasis v. Ägypten.	570 Amasis neben Hophra. 564—526 Pharao Amasis, gestattet zuerst eine griechische Ansiedelung (zu Naukratis unterhalb Sais). Restauration der alten Kulte; archaisierende Kunst.
561	Evil Merodach begnadigt Jojachim nach fast 37jähr. Gefängnis (2 K. 25, 27 ff.).	Entstehung des jetzigen 5. Buchs Mose durch die deuteronomistische Redaktion (Dt), wohl gleichzeitig mit der Verschmelzung von JE (im Pentateuch u. Josua) mit D, sowie der deuteronomist. Redaktion des Richterbuchs (Ri) u. der Bb. Sam. (Dt) u. Könige (Dt^{2}) zu einem großen Geschichtswerk.	561—60 Evil Merodach. 559—56 Nergal Sarezer (Neriglissar).	
	Ein Teil der Exulanten verfällt in Babylonien dem Götzendienst (vergl. schon Hes. 14, 3 ff. 20, 32), Jer. 10, 1. Jes. 65, 1.	Kern des „Heiligkeitsgesetzes“ (in 3. Mos. 17—26).	558 Cyrus, Sohn Kambyses I., König v. Persien.	
			555—539 Naboned, letzter König der Chaldäer.	
			552 Bündnis Nabonedş mit Krösus v. Lydien.	Amasis im Bunde mit Naboned und Krösus gegen Cyrus.
			550 Cyrus erobert Ekbatana; Ende	

Jahre v. Chr.	Juda.	Entstehung der israelit. Litteraturdenkmäler.	Gleichzeitiges im Babylonischen u. Persischen Reiche.	Gleichzeitiges in Ägypten &c.
		Jes. 40—62. Jes. 21, 1—10? 13, 1—14, 23. K. 34 f.	des medischen Reichs.	
			546 Schlacht bei Sardes; Krösus u. die ägyptischen Hilfstruppen von Cyrus besiegt. Ende des lyd. Reichs.	
538	Das Edikt des Cyrus gestattet den Juden die Rückkehr.		538 Angriff Cyrus' auf Babel u. Sieg bei Rutum; Naboned gefangen, Babel (wo höchstwahrsch. Naboneds Sohn Belsazar Kommandant) erobert.	
	Erste Rückführung von 42360 Juden nebst 7537 Leibeigenen durch den Davididen Serubabel u. den Priester Josua (Esr. 2. Neh. 7, 6 ff.).			
	Errichtung des Brandopferaltars. Die Samaritaner, von der Beteiligung am Tempelbau zurückgewiesen, hintertreiben den Tempelbau bei Lebzeiten des Cyrus u. Kambyses (Esr. 4, 1—5. 24).	Jes. 63—66. Zeph. 3, 14 ff.	538—529 Cyrus, König v. Persien.	
	Errichtung des Hohenpriestertums (Josua erst von Haggai und Sacharja als Hoherpr. bezeugt.		529—522 Kambyses, König von Persien.	
				525 Ägypten durch die Schlacht bei Pelusium von Kambyses erobert, bleibt persische Satrapie bis 332.
520		Haggai (Sept. bis Dec. 520). Sacharja 1, 1 ff. (520); 1, 7—6, 15 (519); K. 7 f. (518).	521—486 Darius I. Hystaspis, nach der Tötung des Magiers Gaumata König v. Persien.	
	Kräftige Förderung des Tempelbaus auf Betrieb der Propheten Sacharja und Haggai. Erneute Störungen von Darius auf Grund des Edikts des Cyrus beseitigt (Esr. 5, 1—6, 14).		Darius erobert das aufrührerische Babylon.	
516	Einweihung des zweiten Tempels (Esr. 6, 15 ff.).			
		Um 500 Abfassung des eig. Priesterkodex (P) in Babylonien.		Beginn des Aufstands der kleinasiatischen Griechen gegen Darius.

Jahre v. Chr.	Juda.	Entstehung der israelit. Litteraturdenkmäler.	Gleichzeitiges im Persischen Reiche.	Gleichzeitiges in Ägypten 2c.
				490 Schlacht bei Marathon.
		Maleachi.	485—65 Xerxes (Achaschverosch der Bibel).	
	Die Judäer von den Samaritanern bei Xerxes verklagt (Esr. 4, 6).	Teilweise Verschmelzung des Priesterkodex mit dem Heiligkeitsgesetz.		
				480 Schlacht bei den Thermopylen und Seeschlacht bei Salamis.
			465—424 Artaxerxes I. Longimanus (in der Bibel Artahsastha).	
458	Der Priester und Schriftgelehrte Esra führt mit Vollmachten Artaxerxes' I. ca. 1500 Judäer und Benjaminiten zurück (Esr. 7 u. 8).			
		Die aramäische Quellenschrift (Q^a) in Esra 4—6.		Der von den Libyern und einer athenischen Flotte unterstützte Aufstand der Ägypter (seit 462) gegen die Perser wird vom Satrapen Megabyzus niedergeschlagen.
	Die unbarmherzige Lösung aller gemischten Ehen (Esr. 9 u. 10) bringt der jüd. Kolonie schwere innere Zerwürfnisse und Feindseligkeiten der Nachbarn, zuletzt (wie aus Esr. 4, 7 ff. Neh. 1 zu erschließen) die Zerstörung der Mauern Jerusalems.	Das Buch Ruth.		
				Zeit der höchsten Blüte der Dichtkunst, Plastik und Malerei zu Athen.
445	Nehemia, Mundschenk Artaxerxes I. zu Susa, wird mit königlichen Vollmachten als Statthalter nach Jerusalem gesandt, vollendet trotz der Feindschaft Sanballats, Tobias, Gesems u. a. in 52 Tagen die Neubefestigung Jerusalems (Neh. 2, 1—7, 3).			
444	Veröffentlichung des von Esra aus dem Exil mitgebrachten „Gesetzbuches Moses" (d. i. des durch andere Stücke erweiterten Priesterkodex). Feier des Laubhüttenfestes nach dem neuen Gesetz und Verpflichtung auf dasselbe mit Unterschrift (Neh. 7, 73^b—10, 40).	Älteste Sammlung gottesdienstlicher Lieder (Ps. 3—41).	Wachsender Einfluß fremder (nam. griechischer) Söldner im persischen Heere.	
		Denkschrift Esras (E) in Esr. u. Neh.		
	Feierliche Einweihung der neuen Mauern (Neh. 12, 31 ff.).			

Jahre v. Chr.	Juda.	Entſtehung der israelit. Litteraturdenkmäler.	Gleichzeitiges im Perſ. u. Makedoniſchen Reiche.	Gleichzeitiges in Ägypten ꝛc.
432	Nehemias zweiter Aufenthalt in Jeruſalem. Abſtellung von allerlei Mißbräuchen (Neh. 13, 4 ff.). Vertreibung des Schwiegerſohnes Sanballats; nach Neh. 13, 28 iſt der Vertriebene ein Sohn Jojadas, Enkel des Hohenpr. Eljaſib, nach Joſephus (Altert. 11, 7, 2 u. 8, 2 ff.) Urenkel Eljaſibs, Namens Manaſſe.	Obadja? (auf Grund eines älteren Orakels [V. 1—9]).	423—404 Darius II. Nothus, König v. Perſien.	431—404 Peloponneſiſcher Krieg Wirkſamkeit des Sokrates zu Athen.
		Denkſchrift Nehemias (N) im Buche Nehemia.	404—359 Artax. II. Mnemon.	Wirkſamkeit Platos zu Athen.
	Um 400: Der Hohepr. Johanan ermordet im Tempel ſeinen Bruder Joſua; zur Strafe legt der perſ. Statthalter eine hohe Abgabe auf die täglichen Lammesopfer (Joſ. Altert. 11, 7, 1).	Um 400: Abſchluß des Pentateuch durch Verſchmelzung von JE, D, P.		
		Schlußredaktion des Buchs der Sprüche.	359—338 Artax. III. Ochus.	
	Um 350 viele Juden nach Hyrkanien weggeführt, wahrſcheinlich wegen Beteiligung an einem Aufſtand gegen die Perſer.	Joel? Jona? Ende der perſiſchen Zeit: Sammlung des 2. u. 3. Buchs der Pſalmen.	336—331 Darius III. Codomannus, unterliegt Alex. d. Gr.	Erbauung des ſamaritaniſchen Tempels auf dem Garizim nach Übernahme des Pentateuch von den Juden.
332	Die Juden unterwerfen ſich Alexander dem Gr.; Paläſtina unter makedoniſchen Statthaltern.	Hiob? Hoheslied? Jeſ. 24—27?		
	Onia I. Hoherprieſter.	Allerlei Zuſätze zu den älteren Propheten.	323 Alex. d. Gr. † zu Babylon. Perdikkas Reichsverweſer († 321). Beſtändige Kämpfe der Diadochen.	323—285 Ptolemäus I. Lagi, Begründer der Dynaſtie der Lagiden zu Alexandria.
320	Ptolemäus Lagi überrumpelt Jeruſalem. Wegführung vieler Juden nach Ägypten.			
314	Antigonus erobert Paläſtina.			
312	Ptolemäus Lagi durch die Schlacht von Gaza Herr des Landes.		Beginn der Seleukidenherrſchaft in Syrien u. Babylonien mit Seleukus I. Nikator (312—280).	(In Italien Kriege der Römer mit den Samnitern 343—290.)
311	Paläſtina wieder unter Antigonus.	Pſalmen der griech. Zeit.		
301	Paläſtina infolge der Schlacht bei Ipſus wieder unter Ptolemäus. Blütezeit unter der milden Herrſchaft der Ptolemäer.	Das Geſchichtswerk des Chroniſten (Esra — Neh. — Chronika). Sacharja 9—14?		

Jahre v. Chr.	Juda.	Entstehung der israelit. Litteraturdenkmäler.	Gleichzeitiges im Syrischen Reich u. in Griechenland.	Gleichzeitiges in Ägypten 2c.
			280 u. 279 Einfälle der Gallier in Makedonien u. Griechenland. Ihre Überreste werden Söldner des Königs von Bithynien u. bevölkern dann die nachmalige Landschaft Galatien.	285—246 Ptolemäus II. Philadelphus. Unter ihm schreibt der Priester Manethos von Sebennytos 3 Bb. ägyptischer Geschichte (nach 31 Dynastien geordnet).
264 bis 248	Erneute Kämpfe um Palästina zwischen dem syrischen und ägypt. Reich.	Prediger? Übersetzung des Pentateuch ins Griechische (nach späterer Fabel durch 70 [eig. 72] Dolmetscher); damit ist der Grund gelegt zur sogen. alexandrinischen Übersetzung oder Septuaginta.		
248	Vermählung Antiochus II mit Berenice, der Tochter des Ptolemäus Philadelphus (Dan. 11, 6).			
	Neue Kämpfe zwischen Ptolemäus III. Euergetes und Seleukus Kallinikus (Dan. 11, 7 ff.).			246—221 Ptolemäus III. Euergetes.
		Um die Mitte des 3. Jahrh. Abschluß des 2. Teils des hebr. Kanons, der nebiim oder Propheten.	Antiochus III. d. Gr. In Griechenland Blütezeit des ätolischen Bundes; Kampf desselben mit dem 280 erneuerten achäischen Bund.	221—204 Ptolemäus IV. Philopator.
218	Antiochus III. der Gr. besetzt Palästina, wird aber durch die			
217	Schlacht bei Raphia von Ptolemäus IV. Philopator zum Rückzug genötigt (Dan. 11, 10 ff.).			
				204—181 Ptolemäus V. Epiphanes.
202	Palästina von Antiochus III.,			(Seit ca. 280) Blütezeit der alexandrinischen Gelehrsamkeit (der „Grammatiker" u. Glossatoren).
200	von Skopas, dem Feldherrn Ptolemäus V. Epiphanes,			
198	abermals von Antiochus III. erobert (Dan. 11, 13 ff.).			
197	Antiochus' III. Tochter Kleopatra mit Ptolemäus V. verlobt (Dan. 11, 17).		196 Flamininus verkündet den Griechen bei den isthmischen Spielen die Freiheit.	
	Palästina bleibt unter syrischer (seleukidischer) Herrschaft.		187—175 Seleukus IV. Philopator, von Heliodor ermordet.	

Jahre v. Chr.	Juda.	Entstehung der israelit. Litteraturdenkmäler.	Gleichzeitiges im Syrischen Reich u. in Griechenland.	Gleichzeitiges in Ägypten ꝛc.
		Um 180 Abfassung der Weisheit Jesus Sirachs (eig. J., Sohn Sira's) in hebr. Sprache.		181—146 Ptolemäus VI. Philometor, vertraute nach Joseph c. Apion. 2, 5 sein ganzes Reich den Juden an. Die Juden Onias u. Dositheus befehligten das ägypt. Heer.
176	Seleukus IV. Philop., von dem jüd. Tempelvorsteher Simon (aus Haß gegen den Hohenpriester Onias III.) aufgestachelt, trachtet vergeblich, sich durch Heliodor der Tempelschätze in Jerusalem zu bemächtigen (Dan. 11, 20).			
175	Antiochus IV. (Dan. 11, 21—45) beginnt mit der gewaltsamen Hellenisierung Judäas. Der Hohepriester Onias III., das Haupt der strenggesetzlichen Partei (der chasidim, d. i. Frommen), muß auf Antiochus' Befehl seinem Bruder Jason (eig. Jesus), dem Haupt der griechisch Gesinnten weichen.		175—164 Antiochus IV. Epiphanes, der Peiniger der Juden. Der 3. makedon. Krieg der Römer gegen Philipp III.	
171	Jason von Menelaus, dem Mörder Onias III., verdrängt.			
170	Jason überrumpelt Jerusalem; Antiochus, aus Ägypten zurückkehrend, nimmt (169) blutige Rache an den Bewohnern und plündert den Tempel.			170—164 regiert Ptolemäus III. gemeinsam mit seinem (nachher aus Ägypten verdrängten) Bruder Ptolemäus (VII.) Physkon.
168	Antiochus betreibt mit höchster Grausamkeit die Ausrottung der jüd. Religion u. Sitte (Sabbatsfeier, Beschneidung und Besitz des Gesetzbuchs bei Todesstrafe verboten). Niederreißung der Mauern Jerusalems, syrische Besatzung in der stark befestigten Burg. Erzwingung heidnischer Opfer in allen Städten Judäas. Im Dez. 168 Errichtung eines Altars des olympischen Zeus, dem nunmehr der Tempel geweiht, auf dem Brandopferaltar zu Jerusalem („das verwüstende Scheusal" Dan. 11, 31. 12, 11).			
167	Der Priester Matthatias zu Modein (jetzt el-Medije, östl. von Lydda) tötet einen Beamten des Antiochus und organisiert mit seinen fünf			

Jahre v. Chr.	Juda.	Entstehung der israelit. Litteraturdenkmäler.	Gleichzeitiges im Syrischen Reich.	Gleichzeitiges in Ägypten 2c.
	Söhnen den Aufstand. Zerstörung der heidn. Altäre, Tötung der abtrünnigen Juden.			
166	Matthatias †. Sein Sohn Judas, der „Makkabäer", schlägt wiederholt syrische Feldherren (Gorgias bei Emmaus, 165 Lysias bei Beth Zur) und besetzt Jerusalem (außer der Burg).			
165	Dez. Feierliche Einweihung des wieder gereinigten Tempels.			
	Siegreiche Züge des Judas in die benachbarten Länder.			
164	Lysias schlägt die Makkabäer bei Beth-Sacharja südl. von Jerusalem; Belagerung des Zion.	Das Buch Daniel (wohl im Jan. 164; nach anderen Ende 165).	164 Antiochus V Eupator. Lysias Vormund und Reichsverweser.	
163	Lysias gewährt den Juden freie Religionsübung.			
162	Demetrius I. ernennt Alkimus, das Haupt der hellenist. Partei zum Hohenpriester. Kämpfe zwischen Alkimus u. Judas. Letzterer schlägt Nikanor, den Feldherrn des Demetrius, bei Kaphar-Salama u. vollständig		162—150 Demetrius I. (Soter), läßt Antiochus V. u. Lysias ermorden.	
161	bei Bethhoron (Nikanor †). Vertrag Judas' mit den Römern. Judas † in der unglücklichen Schlacht gegen Demetrius' Feldherrn Bakchides. Herrschaft der griech. Partei unter d. Hohenpriester Alkimus.			Der aus Jerus. entflohene Priester Onia gründet zu Leontopolis unter Berufung auf Jes. 19, 17 ff. einen jüd. Tempel (Kultus in demselben bis 73 n. Chr.).
161 bis 143	Jonathan, Judas' Bruder, erkämpft allmählich der makkab. Partei das Übergewicht, besetzt,			
153	von Demetrius umworben, Jerusalem, wird von Alex. Balas zum Hohenpr. ernannt u. mit Purpur u. Diadem belehnt. Beseitigung der griech. Partei.		153 Alex. Balas, Prätendent gegen Demetrius.	
		Das Buch Esther?	150 Demetrius fällt gegen Alex. Balas.	

Jahre v. Chr.	Juda.	Entstehung der israelit. Litteraturdenkmäler.	Gleichzeitiges im Syrischen Reiche.	Gleichzeitiges in Ägypten 2c.
145 142	Jonathan, bisher Parteigänger des Alex. Balas, ertrotzt von Demetrius II. Vergrößerung seines Gebiets u. Steuerfreiheit, geht dann doch zu Trypho über (s. Kol. III), wird aber von ihm in Ptolemais gefangen genommen u. später ermordet.	Um 150 die 5 Bücher des Jason von Kyrene über die makkabäischen Kämpfe (daraus im 1. Jahrh. n. Chr. das 2. Buch der Makkabäer excerpiert).	147 Demetrius II. Gegenkönig, 145 König. Gegen ihn bald Antiochus (VI), Sohn des Alex. Balas, von s. Vormund Trypho als Gegenkönig aufgestellt.	146—117 Ptolemäus VII. Physkon (vergl. o. S. 133), nach Joseph. c. Apion. II, 5 Verfolger der Juden (im sog. 3. Makkabäerbuch wird dieselbe That Ptolem. IV. zugeschrieben).
142 bis 135	Simon, Jonathans Bruder, Hoherpriester u. Fürst, erlangt von Demetrius die Anerkennung der Selbständigkeit Judäas (142 beginnt die Zeitrechnung nach Jahren Simons).		Trypho nach Ermordung Antiochus' VI. Gegenkönig gegen Demetrius.	
	Mai 142 Einzug Simons in die von den Syrern übergebene Burg von Jerusalem.			
141	Simon durch Volksbeschluß erblicher Hoherpr., Feldherr u. Volksfürst (Dynastie der Hasmonäer),	Sammlung des 4. u. 5. Buchs der Psalmen und Abschluß des Psalters.		
139	von den Römern anerkannt,		138—128 Antiochus VII. Sidetes.	
135	von seinem Schwiegersohn Ptolemäus ermordet.			
135 bis 105	Joh. Hyrkanus I., Sohn Simons unterliegt Antiochus VII. Sidetes, erobert aber unter dem schwachen Demetrius II. seit	? Das Buch Judith (urspr. hebräisch). Um 130 Übersetzung der Sprüche Jesus Sirachs ins Griechische durch den Enkel des Verfassers.		
128	einen Teil der umliegenden Länder u. zwingt die Idumäer zur Beschneidung. Judäa von Syrien völlig unabhängig.		Demetrius II. nochmals König.	
	Um 120 unterwirft Joh. Hyrkanus die Samaritaner u. zerstört ihren Tempel auf dem Garizim.		124—113 und 111—96 Antiochus VIII. Grypos, neben ihm 113—95 Antiochus IX. Kyzikenus.	
108?	Eroberung u. Zerstörung Samarias.			
105 bis 104	Aristobul I., Sohn des Joh. Hyrk., Hoherpriester und König.	Um 90 das 1. Buch der Makkabäer. Gegen Ende des Jahrh. die „Weisheit Salomos“.		
104 bis 78	Alex. Jannäus, Bruder Aristobuls, König.			

Abriß der Geschichte des alttestamentlichen Schrifttums.

1. Die vorkönigliche Zeit.

Wie bei anderen Völkern ist auch in Israel der ältesten Litteraturperiode eine Zeit des Singens und Sagens vorangegangen. Die Bedingungen, an die zu aller Zeit die Entstehung einer eigentlichen Litteratur geknüpft ist — obenan die weite Verbreitung der Kunst des Schreibens und Lesens, Seßhaftigkeit und verhältnismäßige Wohlfahrt des Volks —, waren für Israel frühestens gegen Ende der sogenannten Richterzeit vorhanden, nicht aber während des Wüstenzugs oder in der Zeit des beständigen Ringens der Stämme um ihre Existenz nach der Einwanderung in Kanaan.

Damit ist jedoch ein eifriges Singen und Sagen für jene frühere Zeit nicht ausgeschlossen. Welchem Inhalt es gegolten hat, kann immer nur aus der nachmaligen Litteratur, und zwar auf doppeltem Wege, erschlossen werden: einmal aus den nachträglichen wörtlichen Aufzeichnungen der Reste alter Volksdichtung, wie sie entweder dem Volksmund oder dem Munde berufsmäßiger Sänger zu entnehmen waren, anderseits aus den freien Um- und Ausgestaltungen alter Lieder und Sagen, wie sie uns gleichfalls in der nachmaligen Litteratur erhalten sind.

Was nun die erstgenannte Art, die wörtlichen Aufzeichnungen alter Volksdichtung, betrifft, so besitzen wir mindestens zwei ausdrückliche Zeugnisse, daß man in Israel frühzeitig auf die Sammlung solcher Überreste bedacht war. 4 Mos. 21, 14 wird das „Buch der Kriege Jahwes“ als Quelle für ein dort mitgeteiltes, übrigens sehr dunkles Liederfragment citiert. Wahrscheinlich ist demselben Buche auch das Triumphlied der „Spruchdichter“ auf die Niederlage der Moabiter 21, 27 ff. entnommen; vielleicht auch das sogenannte Brunnenlied (V. 17 f.) und einige andere Fragmente, wie die Grundlage von 2 Mos. 15, 1 ff. und das Lied Mirjams, von dem 2 Mos. 15, 21 nur der Anfang mitgeteilt scheint. Alle diese Spuren weisen auf eine Sammlung von Liedern zur Verherrlichung der tapferen Thaten des Volks, vor allem aber Jahwes als des Kriegsgottes und eigentlichen Heerführers in den Kämpfen, die zur Eroberung und Behauptung des von ihm verliehenen Landes zu bestehen waren. Zweimal wird eine andere Sammlung erwähnt, „das Buch der Rechtschaffenen“ (wörtlich: „des R.“). Die eigentliche Bedeutung dieses Titels ist streitig; wahrscheinlich sollen damit Lieder auf tapfere und fromme Glieder des Volks bezeichnet werden. Daß es sich abermals um eine Liedersammlung handelt, wird durch die beiden Erwähnungen zweifellos: Jos. 10, 12 f. wird es als Quelle für zwei Verse citiert, in denen Josua den gründlichen Sieg Israels über die Amoriter verherrlicht, 2 Sam. 1, 18 als Quelle für das Trauerlied Davids auf Saul und Jonathan. Letzteres Beispiel zeigt, daß die Sammlung nicht bloß Volkspoesie, sondern auch Kunstpoesie enthielt, und zwar aus einer Zeit, in der bereits der Grund zu einer eigentlichen Litteratur gelegt war. Ja, wenn die Vermutung richtig sein sollte, daß im ursprünglichen

Text von 1 Kön. 8, 13 (vergl. S. 23 der textkritischen Erläuterungen) nicht das „Liederbuch", sondern „das Buch der Rechtschaffenen" citiert war, so könnte die Sammlung frühestens in der Zeit Salomos veranstaltet sein.

Kehren wir zu den Überresten der nachträglich aufgezeichneten Volkspoesie zurück, so ist es eine nicht genug zu beklagende Thatsache, daß uns von ihr nur so wenige, zum Teil arg entstellte und schwer zu deutende Trümmer erhalten sind. Daß es so ist, ward durch einen doppelten Umstand verschuldet. Die ältesten zusammenhängenden Darstellungen der Volksgeschichte konnten noch auf jene Sammlungen alter Lieder als jedermann zugängliche verweisen. Ein kurzes Citat genügte, um an den ganzen betreffenden Abschnitt des Liederbuchs zu erinnern. Dazu kommt noch ein anderes, das man für das Verständnis der alttestamentlichen Litteratur nicht nachdrücklich genug betonen kann. Die Abfassung und vollends die schließliche Sammlung und Kanonisierung dieser Litteratur ist so gut wie ausschließlich unter dem religiösen Gesichtspunkt, in religiösem Interesse erfolgt. Was Wunder, daß man in der Hauptsache alles beiseite ließ, resp. noch bei der Schlußredaktion ausmerzte, was lediglich der Befriedigung weltlich gerichteter Wißbegierde oder gar der Erregung fleischlichen Nationaldünkels zu dienen schien.

Außer den bereits erwähnten Fragmenten (2 Mos. 15, 1 ff. und 21; 4 Mos. 21, 14 f., 17 f. und 27 ff. Jos. 10, 12 f.) dürften der vorköniglichen Zeit noch folgende Bruchstücke und Perikopen zuzuweisen sein: 1) das sogenannte Lamechslied (1 Mos. 4, 23 f.), wie es scheint, ein altes Volkslied, welches dem trotzigen Pochen auf den Besitz von Waffen und der steten Bereitschaft zu blutiger Rache Ausdruck verleihen will. Übrigens trägt das dreiversige Liedchen bereits alle Kennzeichen der hebräischen Poesie an sich: genauen „Parallelismus" der beiden Hälften eines jeden Verses, schwungvolle, rhythmische Rede und den Gebrauch besonderer, der Dichtersprache eigentümlicher Wörter. — 2) Das poetische (vielleicht dem „Buche der Kriege Jahwes" entstammende) Fragment 4 Mos. 10, 35 f. Für das hohe Alter dieser Verse spricht deutlich die Art, in welcher hier von der heiligen Lade die Rede ist als einer Bürgschaft, um nicht zu sagen: einer Repräsentation der persönlichen Gegenwart Jahwes, — eine Auffassung, für die uns noch weitere alte Zeugnisse begegnen werden. — 3) Das poetische Fragment 2 Mos. 17, 16; von ihm wird später nochmals die Rede sein. — 4) Das sogenannte Deboralied (Richt. 5, 2 ff.).

Mag auch die Herleitung dieses Liedes von Debora selbst (V. 1 — neben Barak!) nur auf der irrtümlichen Fassung von V. 7 („bis ich aufstand" u. s. w.) beruhen, in Wahrheit aber durch die Anrede an Debora in V. 12 ausgeschlossen sein, — das hat noch niemand geleugnet, daß uns hier eine mit den Ereignissen fast gleichzeitige, aus selbsterlebten, noch frischen Eindrücken geflossene Dichtung von unschätzbarem Wert erhalten ist. Allerdings hat der Text, wie meist in solchen Überresten aus der vorlitterarischen Periode, schwer gelitten; ja, die Verse 8—14 bilden eigentlich nur noch einen Haufen von rätselhaften Trümmern. Aber das, was sicher zu verstehen ist, berechtigt doch vollauf zu dem Urteil: das ist wahrhafte, große Poesie und läßt uns ahnen, wie vieles nicht minder Bedeutende spurlos für uns verloren gegangen ist. Unendlich wichtiger aber als der ästhetische Wert des Liedes ist der klare Einblick, den es uns in die geschichtlichen und vor allem die religiösen Zustände jenes fernen Jahrhunderts gewährt. Wir schauen in eine Zeit schwerer Bedrängnis des Volkes, das auf 40 000 wehrfähige, in der That aber waffenlose Männer (V. 8) veranschlagt wird. Die Straßen sind verödet, weil niemand seines Lebens sicher ist (V. 6), bis Debora durch begeisternden Spruch, Barak durch kühne That die eigenen und die nächstwohnenden Stämme zum Befreiungskampfe fortreißen. Noch ist es offenbar eine Zeit der Wirrsale und Zersplitterung. Nur die unmittelbar von dem mächtigen Kanaaniter bedrohten nördlichen Stämme und ihre nächsten Verwandten raffen sich zum Kampfe auf; von Juda ist befremdlicherweise mit keinem Worte die Rede.

Anderseits aber zeigt doch der Hohn über Ruben, der es nur zu schweren Überlegungen brachte, dann aber vorzog, dem Klange der Hirtenflöten zu lauschen, daß man sich eigentlich eines Besseren von ihm hätte versehen sollen, daß es ihm Pflicht gewesen wäre, der Not der Volksgenossen zu gedenken. War er doch durch ein Band mit ihnen verbunden, das sich stärker hätte erweisen müssen, als irgendwelcher menschliche Bund oder Vertrag, — die Verehrung desselben Gottes. Dem Siege seiner Sache galt der Kampf; ihm gebührt der Ruhm des erfochtenen Sieges (V. 2. 3. 31). Hat er doch in seiner furchtbaren Majestät den Berg Sinai, seinen heiligen Wohnsitz, verlassen (V. 4 f.), um sich in Person auf das Schlachtfeld zu begeben, und seinen Fluch verdient die Stadt (V. 23), die ihm, dem Vorkämpfer seines Volks, „nicht zu Hilfe kam unter den Helden".

Ganz anderer Art, aber ein gleichfalls bedeutsames und zweifellos echtes Erzeugnis der vorköniglichen Zeit ist 5) die Fabel Jothams (Richt. 9, 8 ff.). Die Kunstform der Fabel tritt uns hier auf einer solchen Höhe und mit einem so feinen Sarkasmus durchtränkt entgegen, daß sich abermals die Vermutung nahe legt, sie müsse längst zuvor eifrige Pflege erfahren haben.

Als eine zweite Quelle für die Ermittelung der Überlieferungen aus der vorlitterarischen Periode des Volks bezeichneten wir die Um- oder Ausgestaltungen alter Geschichten und Sagen, wie sie uns — vielfach in doppelter Gestalt — in der eigentlichen Litteratur noch erhalten sind. Es liegt in der Natur der Sache, daß wir uns hier auf einem weit weniger sicheren Boden bewegen, als oben. Das heißt: es ist im einzelnen Falle schwer zu sagen, welche Züge einer Erzählung der uralten Überlieferung, welche der späteren Ausgestaltung, ja vielleicht erst sehr später Reflexion entstammen. Immerhin fehlt es nicht ganz an Kennzeichen, welche bis zu einem gewissen Grad ein Urteil ermöglichen. So klingt nicht selten in den jetzigen Prosaerzählungen unverkennbar die einstige poetische Gestaltung des Berichts nach. Ganz zweifellos ist dies in Fällen, wo uns die poetische Vorlage selbst noch erhalten ist, wie 2 Mos. 14, 29 neben 15, 8; Jos. 10, 13 b neben 12 b f.; Richt. 4, 17 ff. neben 5, 24 ff. Aber auch sonst fehlt es nicht an Spuren solcher poetischer Vorlagen; so 2 Mos. 14, 24 ff. bei der Vernichtung des Pharao, Jos. 3, 16 beim Stillestehen des Jordan, 6, 20 beim Einsturz der Mauern von Jericho durch Kriegsgeschrei und Trompetenschall. Anderwärts bürgt uns der Zusammenklang mit uralten Überlieferungen anderer Völker (1 Mos. 4, 20 ff.), die Vorführung undurchsichtiger oder sonst verschollener Namen (Naama V. 24!), ganz besonders auch die Beimischung eines mythologischen Elements (1 Mos. 6, 1 ff. 29, 10. 32, 25 ff.) für das hohe Alter der betreffenden Erzählung. Nicht selten liegt auch Anknüpfung an uralte lokale Überlieferungen (so 1 Mos. 19) oder geschichtliche Erinnerungen (so 1 Mos. 34, 25 ff., bestätigt durch 49, 5 ff.) vor. Nach alledem werden wir den größten Teil des von den alten Quellenschriften (s. u.) im Pentateuch und Josua gebotenen Stoffs auf Rechnung thatsächlicher Überlieferung aus der vorlitterarischen Periode zu setzen haben, mag auch die endgiltige Ausgestaltung z. B. der Patriarchenerzählungen innerhalb eines festen genealogischen Systems erst der Periode des ausgebildeten Schrifttums angehören.

Zum Schluß aber dürfen wir uns der Beantwortung einer Frage nicht entziehen, die in manchem Leser längst aufgestiegen sein wird. Wie steht es mit den Zeugnissen für von Mose selbst herrührende Schriftdenkmäler? Sind nicht eben diese letzteren als Grundlage und Ausgangspunkt des gesamten israelitischen Schrifttums zu betrachten?

Daß der Pentateuch in seiner heutigen Gestalt weder durch eine Überschrift oder Unterschrift, noch sonstwo Anspruch erhebt, in seiner Gesamtheit für ein Werk Moses zu gelten, darf hier als bekannt vorausgesetzt werden. Erst in der späteren nachexilischen Zeit, so namentlich bei dem Chronisten, begegnen wir dieser Annahme. Dagegen berichtet der Pentateuch allerdings an vier Stellen, daß Mose etwas geschrieben habe. 5 Mos. 31, 9. 24 berichtet der Deuteronomiker, resp. ein im Exil lebender Redaktor die Aufzeichnung des deuteronomi-

schen Gesetzes, 4 Mos. 33, 2 ein nachexilischer Redaktor die Aufzeichnung der Wüstenstationen durch Mose. Da aber das Deuteronomium nicht vor dem siebenten Jahrhundert entstanden sein kann, 4 Mos. 33 höchstwahrscheinlich zu den jüngsten Bestandteilen des Pentateuch gehört, so müssen obige Angaben hier außer Betracht bleiben.

Anderer Art sind die beiden anderen Stellen. Der Erzähler von 2 Mos. 17, 14 ff. muß die ausdrückliche Überlieferung (ob im Buche der Kriege Jahwes?) vorgefunden haben, daß Mose selbst die Kunde von dem Verrat der Amalekiter und wohl auch den V. 16 angeführten Drohspruch in ein Buch (richtiger vielleicht nach 4 Mos. 5, 23, wo sich genau derselbe Ausdruck findet, „auf ein Blatt") geschrieben habe. Über den Umfang und den Wortlaut dieser vereinzelten Aufzeichnung ist jedoch näheres nicht zu ermitteln. Ebenso muß der Berichterstatter von 2 Mos. 24, 4 ff. eine bestimmte Überlieferung gekannt haben, daß Mose selbst ein „Buch des Bundesgesetzes" geschrieben habe. Eine ganz andere Frage ist jedoch, wie viel uns von dem Wortlaute dieses sogenannten „Bundesbuchs" im heutigen Pentateuch erhalten geblieben ist. Naturgemäß hat man früher in erster Linie an die zehn Gebote als die Grundlage dieses Bundesbuchs gedacht, obschon ihre Aufzeichnung 2 Mos. 24, 12. 34, 1 nicht Mose, sondern Gott selbst zugeschrieben wird. Aber nehmen wir einmal an, der Wortlaut der zehn Gebote lag im Bundesbuche Moses und vollends urkundlich auf den beiden Steintafeln vor: wie ist es dann zu erklären, daß zwei bei aller Übereinstimmung doch auch so verschiedene Gestaltungen der zehn Gebote, wie 2 Mos. 20 und 5 Mos. 5, entstehen konnten? Ein ziemlich freies Gebaren mit dem Urtext, namentlich im Bereiche der ersten Tafel, wäre jedenfalls zuzugestehen. Noch größer würde die Schwierigkeit, wenn die schon von Goethe aufgestellte und heute von den meisten Forschern geteilte Meinung richtig wäre, daß „die Bundesgebote, die zehn Gebote", deren Aufzeichnung Mose (2 Mos. 34, 27) befohlen wird, vielmehr in den V. 14—26 vorangehenden, vielfach stark von 2 Mos. 20 abweichenden Satzungen (als dem älteren, sogenannten jahwistischen Dekalog im Gegensatz zu dem elohistischen) zu erblicken seien. Nun läßt allerdings die Stelle 2 Mos. 34, 27 ff. auch eine andere Deutung zu. Sie kann sich ursprünglich (in anderem Zusammenhange) doch auf unsere zehn Gebote bezogen haben; der Redaktor aber wollte diese im jetzigen Zusammenhange nicht nochmals wiederholen. Immerhin bleibt auch dann die Frage nach dem Urdekalog eine verwickelte und ist noch keineswegs spruchreif *.

Außer dem Dekalog aber hat der Erzähler von 2 Mos. 24, 3 ff. (vergl. V. 3 mit 21, 1) offenbar auch die Kultus- und „Rechtssatzungen" in Kap. 20, 24—23, 19 im Auge, und die Neueren pflegen den Namen „Bundesbuch" als Titel der ältesten Aufzeichnung von Gesetzen eben auf diesen Abschnitt zu beschränken. Daß es nun hier wie anderwärts an späteren (meist schon am Gebrauch des Plurals in der Anrede kenntlichen) Zuthaten nicht fehlt, mag auf sich beruhen. Aber auch abgesehen davon sind gegen die durchgängige direkte Herleitung dieser Rechtssatzungen von der Hand Moses erhebliche Bedenken laut geworden. Eine ganze Anzahl von ihnen (so bes. 22, 4 ff. 20. 24. 28. 23, 9 ff.) erweist sich auf den ersten Blick als Kodifizierung von Gewohnheitsrechten und Grundsätzen, die sich erst nach längerer Ansässigkeit im Lande, inmitten der Pflege von Acker- und Weinbau, entwickeln konnten.

Das Ergebnis ist somit, daß zwar an sich der Annahme schriftlicher Aufzeichnungen Moses nichts entgegensteht, daß wir aber darauf verzichten müssen, von dem uns Erhaltenen irgend etwas *seinem Wortlaut nach* mit Sicherheit als mosaisch zu bezeichnen. Dadurch

---

* Vergl. zu dieser Streitfrage außer dem gründlichen Kommentar zu den Büchern Exodus und Leviticus von A. Dillmann (Leipzig 1880) noch: *Rothstein*, Das Bundesbuch. Halle 1888. — *Budde*, Bemerkungen zum Bundesbuch (in ZAW 1891, S. 99 ff.). — *Bäntsch*, Das Bundesbuch Ex. 20, 22—23, 33. Halle 1892. — *Meisner*, Der Dekalog. I (der Dek. im Hexateuch). Halle 1893.

ist selbstverständlich nicht ausgeschlossen, daß sich in den Überlieferungen über die Anlässe zu dem Werke Moses, über dieses selbst und seine grundlegende Bedeutung für die gesamte Geschichte Israels viele wahrhaft geschichtliche Erinnerungen erhalten haben. Kein Volk hat je sich selbst ohne Grund nachgesagt, daß es von einem anderen schmählich geknechtet worden sei; keines hat je die Tage seiner Befreiung vergessen. Und so lebte in Israel durch alle Jahrhunderte unauslöschlich die Erinnerung fort, daß es dereinst von Jahwe, dem Gotte seiner Väter, mit starker Hand und ausgerecktem Arm aus Ägypten, dem Sklavenhause, ausgeführt ward, daß es besonders bei dem Zuge durch das Schilfmeer den mächtigen Schutz seines Gottes zu erfahren bekam. Als seines Werkzeugs aber hatte sich Jahwe eines Mannes bedient, der nachmals nie wieder seinesgleichen gefunden. Er hatte sein Volk gelehrt, seinen höchsten Stolz darin zu erblicken, dieses Gottes Volk zu heißen, seine höchste Freude darin, ihn zu preisen und durch Opfer und Gaben zu verehren. Und wenn schon die älteste Überlieferung als selbstverständlich betrachtet (Richt. 17, 13), daß der Priesterdienst eines dem Levistamme Angehörenden jedem anderen weit vorzuziehen sei, so läßt sich dies nur aus einem Umstand erklären: man erachtete den Stamm Levi allein im Besitze der echten, auf Mose selbst zurückgehenden Kunde, wie der Gott Israels recht zu verehren, wie in seinem Namen Recht zu sprechen und vor allem, wie bei besonderen Fragen und Anliegen sein Wille mittels des heiligen Loses (der „Urim und Tummim") zu erforschen sei.

2. Die Zeit des ungeteilten Königtums.

Etwa aus der Mitte der Richterzeit wird (Richt. 8, 14) eine Thatsache überliefert, die auf eine allmähliche Verbreitung der Schreibkunst auch unter dem gewöhnlichen Volke schließen läßt. Danach ist begreiflich, daß man die Anfänge einer eigentlichen Litteratur spätestens in diese Periode — die zweite Hälfte der Richterzeit — verlegen zu müssen geglaubt hat. Die Möglichkeit, daß schon damals, etwa an altberühmten Heiligtümern, wie denen zu Silo und Bethel, im Kreise einer erblichen, längst angesessenen Priesterschaft Aufzeichnungen alter Lieder oder der Geschichte des betreffenden Heiligtums unternommen worden sind, muß zugestanden werden. Ein wirklicher Beweis aber läßt sich dafür nicht führen. Vielmehr hat es allen Anschein, daß wir sogar noch für die Zeit Davids auf spätere Aufzeichnungen des damals Produzierten angewiesen sind. Wenn nach 2 Sam. 1, 18 David gebot, das Trauerlied auf Saul und Jonathan die Judäer zu lehren, so ist dadurch allerdings nicht ausgeschlossen, daß er selbst es aufzeichnete und in Abschriften verbreiten ließ. Immerhin scheint der Erzähler nur von einer Aufzeichnung im (späteren) „Buche der Rechtschaffenen" zu wissen.

Die gelegentlich geäußerten Bedenken gegen die Echtheit des Liedes* sind jetzt verstummt; zu aller Zeit aber hat man mit Recht eine wahrhafte Perle hebräischer Poesie in ihm erkannt. Dies gilt ebenso von dem so einfachen und doch so rührenden Inhalt, wie von der dichterischen Form. Von dem nahezu gleichlautenden Klageruf im Eingang und am Schlusse sind sechs Strophen von je zwei zweigliedrigen Versen umrahmt. Von diesen entspricht die fünfte in feinem Gegensatze der ersten, während die zweite und vierte die eigentliche Totenklage, die dritte den Preis der gefallenen Helden singt. Aber nach dem, was alle in gleicher Weise bewegt, hat der Dichter noch ein persönliches Anrecht auf tieferen Schmerz, denn alle die anderen, geltend zu machen: in der Anrede an den Freund, der ihm so hold, dessen Liebe ihm wundersamer war, als Frauenliebe, giebt er diesem Schmerz Ausdruck. Auf den dunklen politischen Hintergrund wird in der ersten Strophe nur von fern hingedeutet: die Trauer um die heldenmütig für ihr Volk Gefallenen läßt fürs erste die fortdauernde Not des Volkes vergessen. Das

* Über den Ursprung der (irrtümlichen) Bezeichnung „Bogenlied" vergl. die textkritische Anm. zu 2 Sam. 1, 18.

religiöse Element fehlt ganz in dem Liede. Aber welches Denkmal hat David darum doch in ihm dem Könige, durch den er so viel erduldet, dem Heldenjüngling an seiner Seite und nicht minder sich selbst gesetzt!

Für das Trauerlied Davids auf Abner (2 Sam. 3, 33 f.) wird keine Quelle citiert; die Echtheit unterliegt darum nicht dem leisesten Zweifel. Nur das muß gefragt werden, ob uns in dieser einen, allerdings in sich geschlossenen Strophe das ganze Trauerlied und nicht bloß ein Fragment (der Anfang?) erhalten ist.

Die Überlieferung, wie sie uns nachmals besonders in der Chronik, sowie in den Überschriften zu 73 (in der griechischen Bibel sogar 83) Psalmen entgegentritt, macht David auch zum Begründer und Hauptvertreter des geistlichen Gesangs, der Psalmendichtung. Man hat gesagt: diese Überlieferung konnte nicht in solcher Stärke und Bestimmtheit auftreten, wenn sie des historischen Grundes ermangelte. Nun sind in der That die beiden Trauerlieder vollgültige Zeugnisse für das dichterische Können Davids, und daß ein so eifriger Verehrer Jahwes, des Volksgottes, auch geistliche Stoffe behandelt habe, würde an sich keinem Bedenken unterliegen. Aber die Thatsache, daß die Aufschrift „von David“ im Psalmbuche zahlreichen nachweislich exilischen oder nachexilischen Psalmen beigefügt ist, zwingt uns, von jenen Überschriften schlechthin abzusehen. Die Möglichkeit, daß in die nachexilischen Liedersammlungen aus irgend einem vorexilischen Liederbuche thatsächlich davidische Lieder oder doch Bruchstücke solcher herübergenommen worden sind, ist dadurch nicht ausgeschlossen. Nur besitzen wir leider keinen Maßstab, um sie als davidische zu erkennen. Denn die wirklich streng geschichtliche Überlieferung kennt David, abgesehen von den obenerwähnten Trauerliedern, nur als geschickten Saitenspieler (1 Sam. 16, 18 u. a.), vielleicht auch als Erfinder von Melodieen oder (nach anderer Erklärung von Am. 6, 5) von Musikinstrumenten; jedenfalls deutet letztere Stelle nicht auf seine Meisterschaft in geistlichem Gesang. Nun werden allerdings in den Anhängen zum 2. Buche Samuelis zwei Lieder (Kap. 22, identisch mit Psalm 18, und Kap. 23, 1—7) ausdrücklich David zugeschrieben. Aber in betreff des Psalms muß angesichts zahlreicher Stellen (so bes. V. 23 ff. 31. 50 f.) zugestanden werden, daß die jetzige Gestalt höchstens aus der Erweiterung und Umgestaltung eines davidischen Kerns zu einem Gemeindelied hervorgegangen sein könnte. Von den sogenannten „letzten Worten“ aber (23, 1 ff.) unterliegt schon V. 1 schweren Bedenken, teils als offenbare Nachbildung der Bileamssprüche 4 Mos. 24, 3. 15, teils wegen der Selbstbezeichnung Davids als „des Lieblings der Loblieder Israels“. Dieser erste Vers ist aber so sehr desselben Geistes und Stils wie die nachfolgenden und dazu so wenig als Voraussetzung von V. 2 zu entbehren, daß man unmöglich ein Recht hat, ihn für eine spätere Beifügung zu erklären, um so die direkte Herleitung des 2. bis 7. Verses von David zu ermöglichen. Vielmehr kann das Ganze nur als freie dichterische Wiedergabe eines davidischen Ausspruchs verstanden werden. Als ein sicheres Überbleibsel aus der Zeit Davids muß dagegen die Parabel Nathans (2 Sam. 12, 1—4) betrachtet werden. Wie Richt. 9, 8 ff. die Kunstform der Fabel, so tritt uns hier die der Parabel auf einer Höhe entgegen, die wiederum auf eine lange und reiche Pflege schließen läßt.

Aus der Zeit Salomos besitzen wir ein authentisches Denkmal in dessen Tempelweihspruch 1 Kön. 8, 12 f. Nach der griechischen Übersetzung (den sogen. Septuaginta) ist er „dem Buche der Lieder“ entnommen; wahrscheinlich ist dafür (nach anderer Lesart) „dem Buche der Rechtschaffenen“ zu setzen; vergl. über dieses oben S. 136.

Außerdem aber hat man einen Hinweis auf eine reiche Litteratur von der Hand Salomos finden wollen in 1 Kön. 5, 9 ff. Hier wird zuerst von der überaus großen Weisheit Salomos in allgemeinen Wendungen geredet. Weiter aber wird ihm nachgerühmt, daß er auch die Weisheit der gegen Morgen Wohnenden und der Ägypter überboten habe. Dies scheint auf astrologische (oder gar astronomische?) und medizinische Kenntnisse, sowie auf magische Künste und

Geheimlehren hinzudeuten. Doch sind das alles nur Vermutungen, zumal uns über die V. 11 namentlich aufgeführten Weisen aus alter Zeit nichts bekannt ist. Von einer Litteratur über die oben erwähnten Gebiete wird nichts gesagt; jedenfalls wäre sie bis auf die letzte Spur für uns verloren. Wohl aber scheint eine umfängliche salomonische Litteratur auf einem anderen Gebiete vorausgesetzt, wenn es nun weiter heißt: „er redete 3000 Sprüche, und seiner Lieder waren 1005“. Selbst eine ungefähre Zahl, wie 3000, geschweige eine so bestimmte, wie 1005, war doch nur anzugeben, wenn man die Sprüche und Lieder in Schrift besaß. Kannte also der Erzähler noch ein salomonisches Spruch- und Liederbuch von solchem Umfang? Oder hatten sich die genannten Zahlen erst allmählich in der Legende von dem weisen König festgesetzt? Der gleich darauf folgende Ausdruck: „er redete über u. s. w.“ scheint wieder nur von der mündlich bethätigten Weisheit Salomos zu wissen. Übrigens ist bei dem Reden über alle Pflanzen und Tiere offenbar nicht an naturwissenschaftliche Erörterungen, sondern nur etwa an sinnige Naturbetrachtung oder an Proben aufmerksamer Naturbeobachtung zu denken. Aber wie dem auch sein mag: von einer etwaigen Litteratur dieser letzteren Art besäßen wir im besten Falle nur noch geringe Überreste, falls nämlich die hierher gehörigen Stellen in den „Sprüchen Salomos“ ihm selbst zuzuschreiben sind. Von den ihm zugeschriebenen Psalmen (72, einem Gebet für den König, und 127, in welchem man das „Haus“ V. 1 allzu mechanisch vom Tempel verstand) ist hier gänzlich abzusehen.

Wenn nach alledem eine namhafte Bereicherung der althebräischen Litteratur durch eigene Schriften Davids und Salomos nicht zu erweisen ist, so ist darum doch die Frage berechtigt, ob nicht anderweitige Litteraturdenkmäler in die davidisch-salomonische Periode zu verlegen sind. Und in der That, die Voraussetzungen für die Entstehung einer eigentlichen Litteratur dürften bereits unter David, geschweige unter Salomo reichlich vorhanden gewesen sein. Die einstige Zersplitterung der Stämme, die noch unter dem Stammeskönigtum Sauls fortgedauert hatte, war nach der Beendigung des Bürgerkriegs endlich einem kräftigen Zusammenschluß des ganzen Volks unter dem mächtigen und glücklichen Scepter Davids gewichen. Die gewaltigen kriegerischen Erfolge des Königs, an denen das ganze Volk ruhmreichen Anteil gehabt, sowie die fortgesetzte Beherrschung der umliegenden Völker, der einstigen Peiniger, mußte ein nationales Hochgefühl erzeugen, wie man es zuvor noch nie gekannt. Vollends aber schuf die Zeit Salomos eine Fülle neuer Anregungen: einen glänzenden Hofhalt, ein prächtiges königliches Heiligtum als Sitz des altehrwürdigen Palladiums der Lade Jahwes und mit Priestern, die zu den vornehmsten Beamten des Königs zählten, dazu mannigfache Berührung und regen Verkehr mit so hochkultivierten Nachbarstaaten wie Ägypten und Tyrus, ja selbst (durch die Ophirfahrten) mit den Wunderländern des Südens und Ostens. Mußte nicht das alles dazu drängen, sich inmitten der Segnungen eines langen Friedens des mühsam Errungenen voll bewußt zu werden, von der erklommenen Höhe aus auf die Kämpfe und Siege zurückzuschauen, die solchen Aufstieg ermöglicht hatten, und die noch frische Erinnerung an sie auch für künftige Geschlechter in Wort und Schrift zu fixieren?

In welchem Umfange das letztere damals wirklich geschehen, entzieht sich abermals einer strikten Beweisführung. Immerhin besitzen wir eine ganze Reihe von Denkmälern, gegen deren Ansetzung wenigstens in der Zeit Salomos nichts Stichhaltiges einzuwenden ist und die daher am besten schon hier besprochen werden, wenn auch die Möglichkeit einer späteren Entstehung damit nicht in Abrede gestellt werden soll. Von poetischen Erzeugnissen rechnen wir hierher — abgesehen von den bereits oben (S. 136 f.) erwähnten Liedersammlungen, dem höchstwahrscheinlich judäischen „Buche der Rechtschaffenen“ und dem „Buche der Kriege Jahwes“ — den „Segen Jakobs“ (1 Mos. 49, 1—27) und die Urgestalt der Bileamssprüche (4 Mos. 23, 7—24, 19).

Der sogenannte „Segen Jakobs“ spricht in der Form von Weissagungen des sterbenden

Erzvaters teils herben Tadel (V. 1—7. 15), teils Lobsprüche und Glücksverheißungen über sämtliche zwölf Stämme aus. Doch ist die Einkleidung nicht so streng festgehalten, daß sich nicht wiederholt der wirkliche Standpunkt des Dichters inmitten der längst in Kanaan ansässigen Stämme unbefangen äußerte. So namentlich in dem Hinweis auf gewisse geschichtliche Ereignisse; solche werden V. 15 und 23 ff. nicht geweissagt, sondern (im sogen. Imperfectum consecutivum) erzählt.

Für die Ansetzung der unter allen Umständen altertümlichen und hochpoetischen Sprüche in der davidisch-salomonischen Zeit sprechen folgende Gründe. Der Frevel Simeons und Levis an den Sichemiten, von dem sich auch 1 Mos. 34 eine Kunde erhalten hat, scheint noch in ziemlich frischem Andenken zu stehen. Jedenfalls weiß man noch genau, daß er den fast vollständigen Untergang der einst vollbürtigen beiden Stämme verschuldet hat. Dabei ist jedoch höchst befremdlich, daß der Dichter auch bei Levi nur von dem Fluch der Zerstreuung in Israel weiß, auf die sonstige Bedeutung des Stammes aber als des Erben der Überlieferungen von Mose her mit keinem Worte hinweist. War dies noch denkbar in einer Zeit, wo Abkömmlinge des Stammes Levi längst in hohem Ansehen an dem königlichen Heiligtume zu Jerusalem des Priestertums walteten? Anderseits enthalten die Verse 8—12 offenbar einen Hinweis auf die Heldenthaten Davids und die durch ihn begründete Vorherrschaft Judas. Wenn dann doch auch Joseph (als Zusammenfassung von Ephraim und Manasse) in überschwenglicher Weise verherrlicht und gesegnet wird, so läßt sich auch das am besten aus einer Zeit erklären, wo alle Stammesfehden schwiegen, ein und derselbe Dichter sich in gleicher Weise des Ruhmes und des Glückes aller freuen konnte. Denn die Annahme, daß entweder der Spruch über Juda oder der über Joseph erst nachträglich beigefügt worden sei, dürfte an der offenbar ursprünglichen Zwölfzahl der Sprüche scheitern. Für eine spätere Entstehung des Ganzen, in der Zeit des geteilten Reichs, hat man sich namentlich auf V. 23 f. berufen als einen angeblichen Hinweis auf die tapfere Verteidigung des nördlichen Reiches gegen die Aramäer im 9. Jahrhundert. Die Aussage lautet jedoch viel zu allgemein, als daß man nicht ebensogut an frühere rühmliche Kämpfe der Josephstämme denken könnte. Weit gewichtiger ist ein anderer Einwand gegen die Ansetzung in der davidisch-salomonischen Zeit, die Bezeichnung Josephs als des „Fürsten unter seinen Brüdern" (V. 26). Kann das mit „Fürst" wiedergegebene Wort wirklich nur den „Diademträger" im eigentlichen Sinne bezeichnen, so wäre die Beziehung auf das durch Jerobeam I. begründete ephraimitische Königtum unumgänglich. Doch ist obige Deutung des Wortes nicht unbedingt sicher, und der Spruch über Levi würde im 9. Jahrhundert noch weit befremdlicher sein, als er es schon für die Zeit Salomos ist.

Fast in noch höherem Grade als der Segen Jakobs sind die vier ersten Bileamssprüche durch und durch von nationalem Hochgefühl, von dem Bewußtsein einer mächtigen Gemeinschaft des Volks und vor allem von der stolzen Freude über die erfochtenen Siege und die überreichen Segnungen Jahwes erfüllt. Unverkennbar ist 24, 17 ff. der Hinweis auf die Siege und Eroberungen Davids. Das religiöse Element, das uns 1 Mos. 49 abgesehen von dem Stoßseufzer V. 18 nur in dem Spruch auf Joseph V. 24 f. begegnet, tritt in den Bileamssprüchen beherrschend in den Vordergrund. Wenn wir übrigens nur den Kern dieser Bileamssprüche dem Zeitalter Salomos zuweisen wollten, so fußen wir dabei auf einer fast allgemein anerkannten Thatsache. Kap. 23 bildete in der Hauptsache einen Bestandteil der alten elohistischen, Kap. 24, 1—19 einen solchen der jahwistischen Pentateuchquelle. Da nun der Inhalt der Sprüche in den beiden Kapiteln bei aller Verschiedenheit doch auch auffällige Berührungen aufweist (vergl. besonders 23, 22 und 24, 8), so wird kaum zu bezweifeln sein, daß uns in Kap. 23 und 24 zwei verschiedene Bearbeitungen derselben älteren Dichtung vorliegen. Eine genaue Wiederherstellung der letzteren ist natürlich jetzt unmöglich; doch dürfte Kap. 24 (vergl. insbesondere das kühne Bild in V. 8 b) der ursprünglichen Gestalt näher kommen, als Kap. 23.

3. Die Zeit des geteilten Reichs bis zur Zerstörung Samarias.

Die etwa um 933 erfolgte Reichsspaltung ist nicht nur für die äußeren Geschicke der beiden Reichshälften, sondern auch für die Weiterentwickelung der Litteratur von tiefgreifender Bedeutung gewesen. War schon unter David mit der Centralisierung des Heerwesens und der Regierung in der neuen Hauptstadt Jerusalem ein kräftiger Anfang gemacht worden, so hatten vollends die Maßregeln Salomos das ihrige gethan, den Glanz dieses Mittelpunktes auf Kosten des gesamten übrigen Reiches zu erhöhen. Ein weiteres Fortschreiten auf diesem Weg hätte notwendig dazu führen müssen, daß alle übrigen Stämme zu bedeutungslosen Anhängseln an Juda herabgesunken, alle die alten Heiligtümer durch den Glanz des Tempels zu Jerusalem schließlich ganz in den Schatten gestellt worden wären. Die Reichsspaltung gab den nördlichen Stämmen, voran dem nunmehrigen Königsstamm Ephraim das frühere Selbstbewußtsein zurück; alte, ruhmreiche Erinnerungen lebten wieder auf und verlangten darnach, zur Belebung des nationalen Sinnes in Schrift verfaßt zu werden. Vor allem aber war Jerobeam I. darauf bedacht, durch die Erhebung der altberühmten Kultstätten von Bethel und Dan zu königlichen Heiligtümern (Amos 7, 13) Mittelpunkte für einen nationalen Jahwedienst zu schaffen. Damit waren aber zugleich auch Brennpunkte für die Pflege höherer Bildung im Schoße einer angesehenen Priesterschaft gegeben. Mit der Aufstellung der goldenen Stierbilder erneuerte Jerobeam ohne Zweifel nur eine längst eingebürgerte, im jerusalemer Kultus jedoch verpönte Form der Jahweverehrung. Wir lesen nirgends davon, daß sie selbst einem Elias oder Elisa und ihren Kreisen zum Ärgernis gereicht hätte. Jedenfalls erhob man auch im nördlichen Reiche vollen Anspruch, zu dem „Volk Jahwes“ zu gehören. Ja, die ausschließliche Übertragung des alten Ehrennamens Israel auf das nördliche Reich lehrt deutlich, daß sich eben dieses als den wahren Erben sowohl der Macht, wie des Ruhms des Gesamtvolkes betrachtete. In der Fabel des Königs Jehoas von der Distel und der Ceder auf dem Libanon (2 Kön. 14, 9 ff.) ist dieser Auffassung ein überaus drastischer Ausdruck verliehen. Und der Sänger des Segens Moses kennt (5 Mos. 33, 7) keinen höheren Segenswunsch für Juda, als daß „Jahwe ihn zurückbringe zu seinem Volk“.

In der That stand Juda mit seinem kleinen und wenig volkreichen Gebiet Israel ziemlich machtlos gegenüber. Aber sein Fortbestand, ja seine immer zunehmende geistige und religionsgeschichtliche Bedeutung war durch Vorzüge gesichert, die dem mächtigeren Israel gänzlich abgingen. Zwar wird dazu noch nicht — der landläufigen Meinung gemäß — eine reinere Form der Jahweverehrung zu zählen sein. Die Auffassung der heiligen Lade als einer sichtbaren Repräsentation Jahwes dürfte noch lange in den Kreisen des Volks eine grobsinnliche gewesen sein; hat sich doch noch in einem Zusatze zu Jeremia (3, 16 ff.), ja unwillkürlich sogar im sogen. Priesterkodex (3 Mos. 16, 2 u. a.) eine Spur dieser Auffassung erhalten. Und wenn König Asa gegen den Götzendienst seiner Mutter einschritt (1 Kön. 15, 13), so hinderte dies doch nicht, daß man auch in Juda Jahwe in bildlicher Gestalt verehrte. Noch Jesaja (2, 8. 18. 20. 10, 11. 31, 7) muß gegen diese Verirrung eifern. Seinem Einfluß ist es wohl auch zuzuschreiben, daß Hiskia endlich die eherne Schlange zertrümmerte, welcher „die Israeliten bis dahin geräuchert hatten“ (2 Kön. 18, 4).

Dreierlei aber hatte Juda thatsächlich vor Israel voraus: Jerusalem, den salomonischen Tempel und die fortdauernde Herrschaft der davidischen Dynastie. Die größten und ruhmreichsten Erinnerungen des Volks knüpften sich eben doch an die Zeit, da David nach Niederwerfung aller Feinde ringsum auf der Zionsburg gethront und die Huldigungen ferner Könige entgegengenommen hatte. Und der salomonische Tempel war eben doch das prächtigste Heiligtum, das dem Gott Israels jemals errichtet worden war, die heilige Lade, die es umschloß, ein Denkmal der großen Zeit, da ganz Israel von Jahwe als dem Schlachtengott von Sieg zu Sieg geführt wurde. Die Kunstwerke des Tempels und des Palastes galten als eine Art

Weltwunder; ging doch vom Throne Salomos die Rede, daß „derartiges nie angefertigt worden sei für irgend ein Königreich" (1 Kön. 10, 20). Und was die Stetigkeit der Dynastie anlangt und alle die Vorteile, die eine solche der äußeren Wohlfahrt, wie der geistigen Kultur eines Volkes zu bringen vermag, so genügt es, auf eine Thatsache hinzuweisen. Den zwölf Davididen, die bis 722 auf dem Zion thronten, stehen in Israel neun Dynastieen mit zusammen siebzehn Königen gegenüber. Sieben der letzteren sind von ihren Nachfolgern ermordet worden; Simri verbrannte sich selbst mit dem von Omri bedrohten Palast. Angesichts solcher Zustände begreift man, daß die judäische Geschichtsauffassung es nicht gelten ließ, wenn Israel in der Reichsspaltung eine Trennung Judas von dem Gesamtvolk erblickte. Sie vermochte in ihr nur einen Abfall Israels von Juda und dem Hause Davids zu sehen (Jes. 7, 17. 1 Kön. 12, 19). Mit alledem aber hängt noch ein Anderes zusammen, was wichtiger ist, als alles bisher Erwähnte: nur Juda konnte der Mutterboden der Idee werden, die in der Religion Israels die stärkste Triebkraft entwickelt hat, — der Erwartung des messianischen Reiches. Dieses ist, wenigstens in der früheren Zeit, in der Hauptsache als eine Wiederkehr des davidischen Reiches unter dem Scepter eines von Gott gesandten und in besonderem Maße von ihm ausgerüsteten Davididen gedacht; die Dauer der davidischen Dynastie ist somit seine unumgängliche Voraussetzung.

Der Besprechung der litterarischen Erzeugnisse beider Reiche ist die Bemerkung vorauszuschicken, daß eine genaue Datierung irgendwelches Denkmals bis weit in das 8. Jahrhundert hinein unmöglich ist. In den meisten Fällen muß ein Spielraum von hundert und mehr Jahren offen gelassen werden. Nur die Altersfolge der in die jetzigen Geschichtsbücher eingearbeiteten Quellenschriften läßt sich noch mit einiger Sicherheit bestimmen, und zwar wendete sich der litterarische Eifer, nach dem noch Vorhandenen zu urteilen, in erster Linie der Geschichtsschreibung zu. Im nördlichen Reiche sind es naturgemäß die mit dem heimatlichen Boden verknüpften Erinnerungen aus der vorköniglichen Zeit, die der Aufzeichnung vor allem wert erschienen, in Juda die Erinnerungen an die Person und das Haus des großen Begründers der davidischen Dynastie. So entsteht in Ephraim die älteste Schicht der im jetzigen Richterbuch überlieferten Erzählungen (am Rande der Übersetzung mit H und H¹, d. i. Heldengeschichten, in den Nachträgen Kap. 17—21 mit N und N¹ bezeichnet), in Juda die älteste Schicht der Erzählungen von David, die uns in den Samuelisbüchern vorliegt (in der Übersetzung mit Je, d. i. Jerusalemquelle, bezeichnet)*.

Die „Heldengeschichten" beschäftigen sich ausschließlich mit den sogenannten großen Richtern: Ehud (3, 15 ff.), Debora und Barak (4, 4 ff.), Gideon (Kap. 6—8, wozu die Geschichte Abimelechs in Kap. 9 eine Art Anhang bildet), Jephtha (11, 1—12, 6) und Simson (Kap. 13 bis 16). In ihrer gegenwärtigen Gestalt sind sie vielfach mit Zusätzen versehen und in einen Rahmen hineingestellt, der ihnen von Haus aus fremd ist. Doch ist die Ausscheidung fast überall mit Sicherheit zu vollziehen, mag auch der so gewonnene Zusammenhang nicht immer lückenlos sein. Daß uns in diesen Erzählungen alle Überlieferungen aus der Richterzeit erhalten seien, wird schwerlich jemand behaupten wollen. Zur Aufnahme der Gideonerzählungen scheint vor allem das Interesse an dem Altar des Heils-Jahwe zu Ophra (6, 24) und dem Kultus des aus erbeutetem Golde gefertigten Jahwebildes (8, 24—27 a) geführt zu haben.

* Für die Bestimmung und Beurteilung der verschiedenen Schichten innerhalb der Geschichtsbücher ist außer den bahnbrechenden Aufstellungen Wellhausens in der 4. Auflage von Bleeks Einleitung in das Alte Testament (Berlin 1878), S. 181 ff. (wieder abgedruckt mit Nachträgen in „Die Komposition des Hexateuchs und der historischen Bücher des Alten Testaments." Berlin 1889), sowie den hierher gehörenden Partien in Stades Geschichte des Volkes Israel (Berlin 1881 ff.) und Kittels Geschichte der Hebräer (Gotha 1888), namentlich Budde, „Die Bücher Richter und Samuel, ihre Quellen und ihr Aufbau" (Gießen 1890) benutzt worden.

Als sichere Kennzeichen der alten Erzählungen im Gegensatze zu den zahlreichen Glossen und Erweiterungen sind insbesondere die folgenden zu betrachten. Den späteren Redaktoren (Ri und R) gelten die sogenannten Richter geradezu als Regenten des ganzen Volks; daher die stete Schlußformel, die selbst bei einem Simson nicht fehlt: „und er richtete (d. h. regierte) Israel . . . Jahre". Die alten Erzählungen dagegen kennen die sogenannten Richter nur als Helden, die sich in einer besonderen Notlage vom Geiste Jahwes getrieben an die Spitze des eigenen Stammes (so Jephtha) oder eines Teils desselben (so in der älteren Gestalt der Gideonerzählung, s. u.) oder höchstens einiger gleichmäßig bedrohter Stämme stellen (so Ehud, Debora und Barak) und Befreiungsthaten verrichten, um alsdann, ähnlich den Herzögen der germanischen Vorzeit, wieder in den vorigen Stand zurückzutreten. Nur Gideon scheint davon eine Ausnahme zu machen; da 9, 2 eine Herrschaft seiner siebzig Söhne als Thatbestand erwähnt wird, so muß schon Gideon selbst eine Art Stammeskönigtum aufgerichtet haben. Dagegen hinterlassen die Simsonserzählungen durchaus den Eindruck, als habe er den Kampf mit den Philistern allezeit auf eigene Faust geführt. Mindestens lehrt die Erzählung 15, 9 ff., daß er bei seinen Volksgenossen in Juda schlechterdings keinen Rückhalt fand.

Das religiöse Element fehlt den alten Erzählungen keineswegs. Aber im Gegensatz zu dem sogenannten theokratischen Pragmatismus der Redaktoren, der jede Feindesnot aus dem unmittelbar vorangegangenen Götzendienst, jede Errettung aus der unmittelbar vorangegangenen Buße des Volks und der ausdrücklichen Sendung eines Retters durch Jahwe erklärt, tritt es in einer eigentümlich urwüchsigen, ja bisweilen grotesken Gestalt auf. Die Verehrung Jahwes in einem Bild erscheint offenbar noch ganz unverfänglich. Daß Gideon aus dem erbeuteten Gold einen Ephod, d. i. eben ein Jahwebild, anfertigen läßt, gereicht ihm nach der alten Erzählung sichtlich zum Ruhm; erst der Redaktor hat das Verwerfungsurteil über diesen Anlaß zur Abgötterei, der für Gideon und seine Familie zum Fallstrick geworden sei, hinzugefügt. Übrigens aber giebt Jahwe in den alten Erzählungen nicht Israel den Feinden preis, sondern diese den Israeliten (3, 28. 4, 6 ff. 14 ff. u. a.). Der Geist Jahwes erscheint nicht selten als ein magisches Etwas, das plötzlich über die Helden kommt und ihnen Mut und Stärke verleiht (6, 34. 11, 29. 13, 25. 14, 6. 19. 15, 14). Bei Simson ist sein Besitz und die durch ihn gewirkte Riesenstärke an das unbeschorene Hauptthaar geknüpft; mit diesem ist auch Jahwe von ihm gewichen (16, 20). Dieser seltsamen Auffassung des Nasiräats entspricht die ebenso mechanische von der absoluten Verbindlichkeit des religiösen Gelübdes, kraft welcher Jephtha (11, 30 f. und 34 ff.) Jahwe die eigene Tochter opfert. Das religiöse und sittliche Urteil über die Ereignisse tritt so gut wie ganz zurück. Nur 9, 56 f. wird das Schicksal Abimelechs und der Sichemiten auf göttliche Vergeltung infolge des Fluches Jothams zurückgeführt. Daß blutige und zwar auch meuchelmörderische Rache an den Feinden des Volks oder Stammes den Erzählern als berechtigt, ja löblich gilt, kann im Blick auf 3, 20 ff. 4, 18 ff. nicht bestritten werden. Dazu stimmt, daß Simson die Kraft zu seiner letzten Rachethat (16, 20 ff.) ausdrücklich erst von Jahwe erbittet.

Nur in einer Erzählung tritt das religiöse Element, der sogenannte theokratische Pragmatismus, stärker hervor als sonst: in der ersten Erzählung von Gideon 6, 2 ff. bis 8, 3. Aber gerade hier läßt sich leicht zeigen, daß wir es mit einer jüngeren Ausgestaltung der alten Überlieferung zu thun haben. Die letztere ist uns noch in dem Bruchstück 8, 4 ff. (H[1]) erhalten. Der jetzt weggeschnittene Eingang dieses Berichts ist aus V. 18 ff. unschwer zu erraten. Midianitische Häuptlinge hatten einen Raubzug nach dem nördlichen Palästina unternommen und dabei etliche Brüder Gideons getötet. Zur Blutrache verpflichtet, ruft Gideon sein Geschlecht, Abieser (vergl. dazu auch 6, 34. 8, 2), zur Heeresfolge auf, überfällt die nichtsahnenden Midianiter im Süden des Ostjordanlandes und vollzieht an ihren Häuptlingen mit eigener Hand die Blutrache, nachdem er noch zuvor die Bewohner von Sukkoth und Peniel

wegen ihres unbrüderlichen Verhaltens derb gezüchtigt hat. Was in dieser Erzählung als ein durch die Umstände erzwungenes Privatunternehmen Gideons und seines Geschlechts erscheint, wird in der jüngeren Erzählung eine Angelegenheit des ganzen Volks. Die Midianiter sind eine dauernde Landplage; denn Jahwe hat Israel verstoßen und diesen Feinden preisgegeben. Nun aber erscheint Jahwe in Gestalt des „Engels Jahwes", um Gideon mit der Errettung Israels zu beauftragen (6, 13 ff.). Dabei besteht jedoch auch hier die Voraussetzung, daß Gideon den Zug nur mit 300 Leuten vom Geschlecht Abieser unternimmt. Eine noch jüngere Gestalt der Erzählung läßt dem Aufrufe Gideons 32 000 aus ganz Israel Folge leisten, stellt aber 7, 2 ff. den Einklang mit dem älteren Bericht her durch Entlassung erst von 22 000, dann der übrigen bis auf 300, die gleich mit der Zunge Wasser geleckt haben, anstatt es mit der Hand zum Munde zu führen.

Wenn Richt. 6—8 die beiden Erzählungen aufeinander folgen, so daß sich Gideon 8, 4 plötzlich wieder diesseits des Jordan befindet, während er doch 8, 1 ff. bereits von seinem Zuge zurückgekehrt ist, sind im ersten Anhang (K. 17 f.) die Parallelberichte (N und N[1]) durchweg ineinander geflochten. Die jüngere Bearbeitung kennt (V. 30) bereits das Exil von 722 (oder 734?); der ursprüngliche Bericht dagegen weiß nur von dem Aufhören des Kultus am Tempel zu Silo. Jedenfalls hat in erster Linie das Interesse an dem Kultus des Jahwebildes zu Dan Anlaß zur Aufnahme dieser Erzählung gegeben. Bei dem zweiten Nachtrag (K. 19—21) ist die alte Grundlage nur in dem verhältnismäßig altertümlichen (jedoch wohl bereits von 1 Mos. 19 abhängigen) Kapitel 19 noch rein erhalten. Dagegen gehört Kap. 20 und 21 einer ganz späten Überarbeitung im Geiste des Priesterkodex, ja der Chronik, an, die den Wortlaut der ursprünglichen Erzählung nur hie und da noch durchblicken läßt. Daß übrigens der jetzige Text von Kap. 20 wiederum durch Verschweißung zweier parallel gehender Berichte entstanden ist, haben wir bereits in den Anmerkungen zu 20, 3 und 36 hervorgehoben.

Alle die bisher besprochenen alten Erzählungen des Richterbuchs berichten ausschließlich über Thaten und Schicksale der nördlichen Stämme und dürften daher insgesamt auch auf deren Boden entstanden sein. Der Stamm Juda wird in ihnen fast ganz mit Stillschweigen übergangen. Um so eingehender beschäftigt sich mit ihm die Quelle, der wir zuerst 2 Sam. 5, 3. 6. 8 ff., dann in Kap. 6, vielleicht auch in der Grundlage von Kap. 7, sicher aber in der langen Reihe von Erzählungen Kap. 9—20, 22 begegnen. Der Schauplatz ist fast ausschließlich Jerusalem; im Mittelpunkt der Ereignisse steht überall David und seine Familie.

Über die Vorzüge dieser Quelle herrscht längst nur eine Stimme. Sie gehört zu dem Vollständigsten, Treuesten und Vollendetsten, was wir aus dem Bereiche der hebräischen, ja überhaupt der antiken Geschichtsschreibung besitzen. Da ist nirgends eine Spur von Tendenz oder Zurechtmachung: die Aufeinanderfolge der Ereignisse vollzieht sich mit innerer Notwendigkeit, alles liegt klar und verständlich vor unseren Augen da. Bewunderungswürdig ist vor allem die Charakterzeichnung des Königs. Er ist ein Mensch und menschlicher Schwäche, ja verbrecherischer Leidenschaft nicht unzugänglich. Der Erzähler ist weit davon entfernt, dies zu verheimlichen oder gar zu beschönigen. Vielmehr schildert er (Kap. 11) mit ergreifender psychologischer Wahrheit, wie David durch den Fluch der einmal begangenen Sünde vorwärts getrieben wird, — erst zu niedriger List gegenüber dem gekränkten Diener, um Schuld und Schande womöglich noch im Dunkel zu begraben, dann zu heimtückischer Blutthat und der schlecht verhehlten Freude über ihr Gelingen, bis ihm schließlich sein Thun von Nathan in seinem wahren Lichte gezeigt wird. Ebensowenig geht der Erzähler über einen anderen dunklen Punkt im Charakter Davids mit Stillschweigen hinweg, das ist seine Schwäche gegenüber den Sünden seiner Kinder. Sie ist recht eigentlich das Verhängnis seines Hauses, der Anlaß zu einer ganzen Kette schmerzlicher Ereignisse. Er gerät in heftigen Zorn über den Frevel Amnons an Thamar, aber er kann seinem Sohne nicht wehthun. Dies hat zur Folge, daß Absalom als

der natürliche Anwalt seiner Schwester eine Art Blutrache an Amnon übt. Die aufrührerischen Pläne Absaloms werden offenbar auch durch den Gedanken genährt, daß er im schlimmsten Falle von dem Vater, der dem Brudermörder verziehen hatte, nicht die äußerste Strenge erfahren werde. In der That ist das Gebaren Davids nach dem Tode Absaloms der Art, daß ihn Joab nur durch harte Drohungen zum Einlenken bestimmen kann. Aber trotz alledem weiß uns der Erzähler nicht nur volle Teilnahme und Achtung für eben diesen David abzugewinnen, sondern beide auch fortgesetzt zu steigern. Wir fühlen uns unwillkürlich mit berührt von dem Zauber, den er wie alle wahrhaften Fürsten auf seine Umgebung ausübt. Die scheinbaren Widersprüche in seinem Charakter lösen sich schließlich in dem harmonischen Gesamteindruck auf. Wir verstehen es, wie er zugleich groß und edel und doch auch wieder hartnäckig und eigensinnig, zugleich aufrichtig fromm und demütig (6, 21 f. 15, 25 f. 16, 10 ff.) und doch auch voll kluger Berechnung sein kann (15, 27. 33 ff. 19, 12 ff.). Die größte psychologische Meisterschaft aber dürfte sich in der Zeichnung seines Verhältnisses zu seinen Vettern Joab und Abisai offenbaren. Ein geheimer, aus gänzlicher Verschiedenheit der Charaktere stammender Widerwille gegen beide wird fortwährend durch die staatskluge Erwägung niedergehalten, daß er ihre Verdienste nicht leugnen und ihre Dienste nicht entbehren kann. Gelegentlich aber macht sich dieser Unwille (wie schon 3, 39 in anderer Quelle) in scharfen Worten Luft (16, 10), und nach der Ermordung Absaloms ermannt sich David sogar zu dem Entschluß, Joab durch Amasa zu ersetzen. Aber er muß dann doch den Ereignissen ihren Lauf lassen, als Amasa von Joab ermordet und dieser allein im stande ist, den gefährlichen Aufstand des Benjaminiten Seba zu dämpfen. David muß bis an sein Ende den Mann ertragen, der ein rauher Soldat, dabei aber zugleich eine Verkörperung des monarchischen Prinzips ist. Mit kaltem Blute zeigt er sich grausam gegen den Menschen David, wo er solches zum Heile des Königs für nötig erachtet. Der Mörder des Sohnes zwingt mit harter Rede den Vater, der sich im tiefsten Schmerz um den Verlorenen windet, sich unter das Thor zu setzen und dem Volke schön zu thun, und der König muß in solcher Stunde willenlos dem gehorchen, was der Unterthan befiehlt.

Mancherlei Anzeichen scheinen allerdings dafür zu sprechen, daß der Erzähler schon durch einen längeren Zeitraum von den Ereignissen getrennt ist, über die er berichtet. So der Hinweis auf die Fortdauer einstiger Benennungen „bis auf den heutigen Tag“ (6, 8. 18, 18; vergl. auch die Bemerkung 16, 23). Auch das muß gefragt werden, ob ein so unumwundener Bericht über peinliche Vorgänge im Hause Davids in Juda verbreitet werden konnte zu einer Zeit, wo die Beteiligten oder doch ihre Kinder und nächsten Verwandten noch in ziemlicher Anzahl am Leben waren. Diese Frage würde ohne weiteres hinfällig, wenn die ganze Quelle, wie einige neuere Kritiker wollen, ursprünglich einen Bestandteil des sogenannten jahwistischen Geschichtswerks (s. u.) gebildet hätte*. Aber gesetzt, es ließe sich dies von der jetzigen Gestalt des Berichts beweisen, so würden wir darum doch urteilen müssen: solches Vertrautsein mit den Einzelheiten der Ereignisse, vor allem eine solche Sicherheit in der Angabe der Namen fast aller handelnden Personen war reichlich hundert Jahre später aus der Volksüberlieferung nicht mehr zu gewinnen, sondern kann nur aus schriftlichen Aufzeichnungen eines solchen stammen, der seinerseits noch aus dem Bericht von Augenzeugen oder doch von jüngeren Zeitgenossen Davids geschöpft hatte. Dies mag die Besprechung der Je-Quelle in dem Zeitraum unmittelbar nach Salomo rechtfertigen.

An die „Heldengeschichten“ und die „Jerusalemquelle“ schließen sich der Zeit nach die

---

* Gegen den seit 1830 wiederholt, zuletzt wieder von Cornill und Budde versuchten Nachweis einer Fortsetzung der pentateuchischen Quellenschriften in den älteren Schichten der Bücher Richter und Samuel vergl. Kittel in den Theol. Studien und Kritiken 1892, S. 44 ff.

„Saulsgeschichten" (S) in 1 Sam. 9—14 und die „Davidsgeschichten" (Da) in 1 Sam. 16, 14 bis zum Schluß von 2 Kön. 2 an. Beide enthalten eine Fülle zuverlässiger geschichtlicher Überlieferungen, sind aber gegenwärtig vielfach mit Einlagen aus einer ganz andersartigen Quelle (SS) und mit Redaktionszuthaten versetzt. Ihr Vaterland ist nur mit Vorbehalt zu bestimmen. An sich läge es nahe, die Saulsquelle von einem Benjaminiten, also einem Angehörigen des nördlichen Reiches, die Davidsquelle von einem Judäer herzuleiten. Allein die früher vielfach behauptete Parteinahme der einen Quelle für Saul, der anderen für David läßt sich in Wahrheit nicht beweisen. Allerdings weiß die Davidsquelle auch von dem bösen Geist zu erzählen, der Saul befallen hat und zu grimmiger Eifersucht und selbst zu Thaten der Rachgier antreibt. Aber nirgends zeigt sich in dem Bericht irgendwelche Gehässigkeit gegen Saul; Jonathan hat unter der geistigen Verdüsterung seines Vaters ebenso zu leiden (1 Sam. 20, 30 ff.) wie David. Auch der Bericht über Sauls Erlebnis bei der Zauberin von Endor (1 Sam. 28) begnügt sich durchaus mit der Mitteilung der Thatsachen. Und daß der Bericht über Sauls Niederlage und Selbstmord 1 Sam. 31 nicht etwa den Zweck verfolgt, sein Andenken zu schänden, ergiebt sich unwiderleglich aus der Aufnahme des Trauerliedes 2 Sam. 1, 17 ff., sowie aus den Berichten in 2 Sam. 2, 4 ff. und 4, 10 ff. Nach alledem ist keineswegs ausgeschlossen, daß beide Quellenschriften aus einer Hand und überdies aus einer Zeit stammen, in der das Urteil über die beiden ersten Könige längst geklärt und durch keinerlei Eifersucht der Stämme mehr getrübt war. Dazu stimmt, daß 1 Sam. 27, 6 (Da) offenbar schon mehrere „Könige von Juda" kennt. Dies würde jedoch noch nicht dazu nötigen, mit der Ansetzung weit über 900 herabzugehen. Eher könnte das starke Hervortreten des erbaulichen Elements in Stellen wie 1 Sam. 24, 10 ff. für die spätere Entstehung der Davidsgeschichten geltend gemacht werden. Doch ist sehr fraglich, wie viel von diesen erbaulichen Reden, wie wir sie hier und 26, 17 ff. finden, auf Rechnung einer späteren Ausgestaltung zu setzen ist. Der ursprüngliche Erzähler konnte unmöglich fortfahren, wie er 1 Sam. 27, 1 thut, wenn er kurz zuvor 24, 17 ff. geschrieben hatte. Anderseits ergiebt sich das verhältnismäßig hohe Alter der Saulserzählungen aus einem doppelten Umstand. Das Königtum ist ein Segen Jahwes; er selbst hat auf den Hilferuf seines Volkes Saul zum König bestimmt und dem Samuel zugesandt, damit der Bedrückung Israels durch die Philister ein Ende werde (1 Sam. 9, 15 ff.). Das ist ein ganz anderer Standpunkt, als der 1 Sam. 8. 10, 17 ff. und Kap. 12 vertretene, dem das Verlangen des Volks nach einem König als ein Verrat an Jahwe gilt, daher ihm Samuel nur mit dem äußersten Widerwillen nachgiebt. Und weiter: nach der jüngeren Auffassung ist Samuel vor der Königswahl der Regent des Volks, nach der Wahl aber der Vormund des Königs, der ihm den Befehl Jahwes ankündigt (1 Sam. 15, 1 ff.) und ihn hart anläßt, als er eigenmächtig gehandelt hat (V. 14 ff.). In den „Saulsgeschichten" dagegen ist er ein „Seher", der bei dem Volke hochangesehen und von Jahwe gewürdigt ist, den neuen König zu salben, zu dessen Beruf es aber gelegentlich auch gehört, für ein wenig Brot oder einen Viertelsekel Silber Auskunft zu geben, wohin sich jemandes Eselinnen verlaufen haben (1 Sam. 9, 6 ff.).

Alle bisher besprochenen Denkmäler gehörten entweder dem Bereiche der Dichtkunst oder der Geschichtsschreibung an und zeugten für eine frühzeitige hohe Ausbildung dieser Litteraturgebiete. Dagegen scheint uns die älteste Aufzeichnung von Rechtssatzungen — wohl aus dem Anfang des 9. Jahrhunderts — in dem sogenannten „Bundesbuch" vorzuliegen, von dem wir schon früher (S. 139) in anderem Zusammenhang zu reden hatten. Wir lassen hier die Streitfrage, in welche der großen Pentateuchquellen (J oder E) dieses Gesetzkorpus aufgenommen und ob ihm bereits ein Dekalog vorausgeschickt war, gänzlich beiseite und beschäftigen uns lediglich mit dem Inhalt von 2 Mos. 20, 24—23, 19. Daß der jetzige Text vielfach

von Glossen* und Redaktionszuthaten durchzogen ist, wurde schon oben bemerkt. Nicht minder lehrt der Augenschein, daß die ursprüngliche Anordnung der Satzungen mehrfach (so namentlich 21, 37 ff.) in Verwirrung geraten ist. Soweit sich nach alledem der ursprüngliche Text noch ermitteln läßt, stellt er, wie zu erwarten, nicht eine das gesamte Volksleben umspannende Gesetzgebung nach theoretischen Grundsätzen dar, sondern eine Kodifizierung von Brauch und Sitte, von Gewohnheitsrechten, wie sie sich im täglichen Verkehr, insbesondere von Nachbar zu Nachbar, entwickeln mußten. Daher nehmen die sogenannten „Schädenklagen" wegen Mord, Totschlag, Menschenraub, Körperverletzung, Diebstahl, Verwahrlosung von Feuer, Acker- oder Viehbeschädigung den breitesten Raum ein. Daneben macht sich jedoch auch der religiöse und ethische Gesichtspunkt geltend, und zwar nicht bloß in den Satzungen, die sich speziell auf den Kultus (20, 24. 22, 19. 27, 29) oder auf die Rechte hebräischer Sklaven und Sklavinnen beziehen (21, 1—11), sondern überhaupt in der Fürsorge für Sklaven (21, 20 f. 26 f.), Fremdlinge (22, 20), Arme und Bedürftige (22, 24 ff. 23, 10 f.), sowie in dem Verbot der Zauberei und des Incests (22, 17 f.). Das Sabbatsgebot wird (23, 12) lediglich aus der Humanitätspflicht begründet. Vor allem aber tritt uns ein hoher ethischer Standpunkt in den Bestimmungen (23, 4 f.) entgegen, welche gebieten, gegebenes Falles auch einen persönlichen Feind vor Schaden zu behüten.

Aus welchem Kreise alle diese Satzungen hervorgegangen sind und vor allem, durch welche öffentliche Auktorität ihre genaue Befolgung verbürgt war, ist für uns völlig in Dunkel gehüllt. Und doch muß eine solche Auktorität vorausgesetzt sein; ohnedies hätten die genauen Straf- und Bußbestimmungen von der siebenmal angedrohten Todesstrafe und der Ahndung des Schadens am Leibe des Schuldigen (21, 23 ff.) bis herab zur Geldstrafe keinen Sinn. Aber so nachdrücklich auch (23, 1 ff.) Gerechtigkeit und Unparteilichkeit in Rechtshändeln eingeschärft wird, so fehlt es doch gänzlich an einer Andeutung, wer eigentlich zum Rechtsprechen oder zur Überwachung der Exekution des Richterspruchs berufen sei. Allerdings wird zweimal geboten, jemanden aus Anlaß einer Rechtssache „vor Gott", d. h. zu einem Heiligtum, zu führen, das eine Mal (21, 6), um eine symbolische Handlung mit rechtlicher Wirkung vorzunehmen, das andere Mal (22, 8), um ein Orakel zu erlangen; aber selbst in diesen Fällen ist nicht von Mittelspersonen, etwa Priestern**, die Rede. Offenbar sind also in betreff der Gerichtsstätten, der Zusammensetzung des Gerichts, des Prozeßgangs (so namentlich des Zeugenverhörs) und der Exekution längst eingewurzelte Bräuche vorausgesetzt, so daß die Kodifizierung nur bezweckte, eine größere Gleichmäßigkeit in der Beurteilung der Rechtsfälle und den zu verhängenden Bußen herbeizuführen. Wenn die Angabe 2 Chr. 17, 9 aus richtiger Überlieferung geflossen ist, so könnte die Aufstellung und Verbreitung dieser Rechtsnormen durch Josaphat von Juda erfolgt sein. Doch wäre auch möglich, daß sie vielmehr auf dem Boden des nördlichen Reiches entstanden sind.

Die Geschichtsschreibung hatte sich, wie wir sahen, zunächst den Ereignissen der ersten Königszeit, im nördlichen Reiche auch den Helden der Richterzeit zugewendet. Die Urgeschichte des Volks, sowie die Zeit der Patriarchen, die Befreiung aus Ägypten durch Mose und die Eroberung des verheißenen Landes, scheint bis mindestens in die salomonische Periode herab nur der mündlichen Überlieferung und Ausgestaltung überlassen geblieben zu sein. Die älteste

---

* Als solche verraten sich durch den Gebrauch des Plurals namentlich 22, 20b. 21. 23. 24b. 30. 23, 9b. 13.

** Die noch von einigen Neueren geteilte Meinung, daß in diesen Stellen anstatt „vor Gott" vielmehr (was sprachlich möglich) „vor die Götter" (so auch Luther) zu übersetzen und dieser Ausdruck auf die Oberen oder Priester zu beziehen sei, ist gänzlich unhaltbar. Eher dürfte zu fragen sein, ob nicht der Ausdruck aus einer Zeit stamme, wo Gott noch an jedem Heiligtume durch ein Bild, das mit dem Orakelwesen in Verbindung stand, repräsentiert war.

uns zugängliche schriftliche Gestaltung liegt uns in dem herrlichen Geschichtswerke vor, das man wegen des überwiegenden und schon in der Schöpfungsgeschichte anhebenden Gebrauchs des Gottesnamens Jahwe als das jahwistische (J) zu bezeichnen pflegt*. Im gegenwärtigen Texte setzt der Jahwist 1 Mos. 2, 4b ein; doch scheint der wirkliche Anfang (vielleicht

---

* Aus der Geschichte der Pentateuch- (genauer, da auch das Buch Josua stark in Betracht kommt: Hexateuch-) Kritik, die nach mannigfachen Irrgängen während eines Zeitraums von 140 Jahren schließlich eine ansehnliche Reihe von schlechthin feststehenden Ergebnissen gewonnen hat, mag an dieser Stelle nur das Folgende mitgeteilt sein. Nachdem schon in früheren Jahrhunderten vereinzelte Zweifel gegen die Authenticität des ganzen Pentateuch laut geworden waren, machte der französische Arzt Jean Astruc zu Montpellier, ein frommer Katholik, die grundlegende Entdeckung, daß im 1. Buch Mose die Gottesnamen Elohim (d. i. „Gott") und Jahwe in auffälliger Weise wechseln, und gründete darauf die Hypothese, daß Mose selbst (die Pentateuchkritik ging also keineswegs von der Verwerfung der Authenticität aus!) zwei ihm vorliegende Haupturkunden (mémoires), eine elohistische und eine jehovistische, nebeneinander gestellt und ihnen sodann in einer 3. und 4. Kolumne auch Bruchstücke aus 10 anderen Urkunden beigefügt habe. Durch die Verschmelzung dieser vier Kolumnen sei die jetzige Genesis entstanden. Astruc veröffentlichte diese Hypothese 1753 zu Brüssel in einem anonym erschienenen Buche (Conjectures sur les mémoires, dont il paroit que Moyse s'est servi pour composer le livre de la Genese; deutsch Frankf. 1789), fand jedoch in Frankreich keine Beachtung.

Nach Deutschland wurde die Hypothese namentlich durch J. G. Eichhorn verpflanzt (Einleitung ins Alte Testament, zuerst Leipzig 1780 ff.) und erfuhr hier schärfere wissenschaftliche Begründung und bald auch weitere Ausbildung. So entdeckte Ilgen („Die Urkunden des jerusalemischen Tempelarchivs in ihrer Urgestalt." 1 Bd. Halle 1798), daß neben der jehovistischen Urkunde nicht eine, sondern zwei selbständige elohistische zu unterscheiden seien. Leider schädigte er selbst diese durchaus richtige Erkenntnis durch die Annahme von 17 selbständigen Einzelurkunden in der Genesis, die sich nach ihm auf jene drei Schriftsteller verteilen sollen.

Alle die verschiedenen Gestaltungen, die Astrucs Hypothese bis auf Ilgen erfahren hatte, pflegt man unter dem Namen „ältere Urkundenhypothese" zusammenzufassen. Ihnen allen ist die Annahme einer ganz äußerlichen Verschweißung mehrerer selbständiger Quellenschriften gemeinsam. Ein zweites Stadium bildet die sogenannte Fragmentenhypothese, d. i. die Herleitung des Pentateuch aus einer großen Zahl einzelner unzusammenhängender Fragmente, die erst in später Zeit von einem Sammler zu einem Ganzen vereinigt wurden (so Vater in seinem Kommentar über den Pentateuch, Halle 1802 bis 1805. 3 Bde.). Im weiteren Verlaufe des Streits erfuhr die ältere Urkundenhypothese auch die Modifikation, daß die dem Pentateuch zu Grunde liegende elohistische Urkunde (die sogenannte „Grundschrift") von einem Redaktor mit Stoffen aus einer anderen Quellenschrift, der jehovistischen, ergänzt worden sei. Indem man aber schließlich den Ergänzer mit dem Jehovisten identifizierte, gelangte man zur Ergänzungshypothese. Von de Wette vorbereitet, von Ewald 1831 als Vermutung hingeworfen, von Bleek und Peter v. Bohlen ausdrücklich geltend gemacht, fand diese Hypothese im „Kommentar über die Genesis" von F. Tuch (Halle 1838) eingehende wissenschaftliche Begründung und wegen ihrer großen Einfachheit bald auch fast allgemeine Anerkennung. Nachdem jedoch Hupfeld („Die Quellen der Genesis und die Art ihrer Zusammensetzung." Berlin 1853) erstlich die schon von Ilgen geforderte Unterscheidung zweier elohistischer Urkunden als berechtigt erwiesen, zweitens aber auch die Bedeutung der jehovistischen Schrift als eines selbständigen Geschichtswerks über jeden Zweifel erhoben hatte, entstanden auf Grund dieser beiden Erkenntnisse nach und nach alle die verschiedenen Formen der „neueren Urkundenhypothese". Ihnen allen ist die Annahme von vier ursprünglich selbständigen Hauptquellen (nämlich außer dem Jehovisten [besser Jahwisten] und den beiden Elohisten noch des Deuteronomikers [D] im größten Teile des 5. Buches Mose) eigentümlich. In der That ist jetzt die Vierzahl, sowie der besondere Charakter dieser Hauptquellenschriften mit so unwiderleglichen Gründen erwiesen, dazu auch in der Quellenscheidung im einzelnen ein solches Maß von Übereinstimmung unter allen kompetenten Forschern erzielt, daß die Ablehnung obiger Ergebnisse zur Zeit nur noch aus zwei Gründen erklärt werden kann: entweder aus der Unbekanntschaft mit den Thatsachen oder aus dem ein für allemal gefaßten Entschluß, sich durch keine Gewalt der Thatsachen in dem Festhalten an längst widerlegten Vorurteilen beirren zu lassen.

Dagegen herrscht auch unter den Anhängern der neueren Urkundenhypothese über zwei Punkte noch immer Streit. Erstlich darüber, ob die vier Hauptquellen bis zu ihrer Vereinigung durch den (nach allgemeiner Annahme nachexilischen) Redaktor selbständig nebeneinander existierten, oder ob der

wegen seiner Abweichungen von der vorausgehenden Kosmogonie des sogenannten Priesterkodex) weggeschnitten zu sein. Von 1 Mos. 2 ab fließt unsere Quelle reichlich im ganzen 1. und 2. Buche Mose, sodann wieder von 4. Mos. 10, 29 ab. Ob sie im 5. Buch Mose (von Kap. 31 ab) vertreten ist, ist zweifelhaft. Im Buche Josua ist ihre Ausscheidung mit großer Schwierigkeit verbunden; ihrer letzten sicheren Spur begegnen wir in den beiden ersten Kapiteln des Richterbuches. Sie bezweckt somit eine Geschichte der israelitischen Theokratie von Anfang der Welt bis zur Festsetzung des Volkes im Westjordanland. Von gesetzlichen Partieen ist ihr mit Sicherheit nur der Abschnitt 2 Mos. 34, 14—26 zuzuweisen.

Über die urwüchsige Frische und Lebendigkeit, den schönen Fluß in den Erzählungen des Jahwisten herrscht längst nur eine Stimme; Stücke wie 1 Mos. 3. 18 f. 24. 44 und viele andere sind wahrhafte Muster klassischer, hebräischer Prosa. Aber nicht minder hoch ist der Gottesbegriff und der sittliche Standpunkt dieser Quelle anzuschlagen. In beiden verrät sich schon aller Orten der mächtige Einfluß der prophetischen Ideen, durch welche die jahwistische Volksreligion allmählich von grobsinnlichen, ja zum Teil heidnischen Anschauungen gereinigt und ihrer hohen Bestimmung zur Weltreligion entgegengeführt wurde. Allerdings ist Jahwe zunächst nur der Gott Israels, in der Urzeit und Patriarchenzeit der Gott der auserwählten Familien, aus denen das Volk Israel hervorgehen soll. Ihnen wird sein besonderer Schutz und seine besondere Fürsorge zu teil. Aber darum ist doch Jahwe zugleich auch Herr und

---

Jahwist (J) und der ihm verwandte Elohist (E) bereits zu einem Ganzen verschmolzen waren, als das Deuteronomium (D) mit ihnen vereinigt wurde; das letzte Stadium der Redaktion wäre dann die Vereinigung von JED mit dem anderen Elohisten (P oder dem Priesterkodex) durch den letzten Redaktor (R) gewesen. In unserem Abriß ist, wie schon in den Geschichtstafeln, die zweite Ansicht als das Richtige angenommen.

Zweitens aber — und dies ist weitaus das Wichtigere — ist noch immer die zeitliche Reihenfolge der vier Quellenschriften streitig. Die ältere Ansicht stand unter dem Banne des Vorurteils, daß die zuerst (1 Mos. 1) vorgeführte Quelle, der priesterliche Elohist, auch die älteste sein müsse. Dafür schien vor allem auch zu sprechen, daß sie (wenigstens im 1. Buch Mose) thatsächlich den Rahmen bildet, in den der gesamte Stoff eingefügt ist. Und so giebt es noch heute namhafte Gelehrte, die dieser Schrift (P) ihren Platz, wenn nicht an der Spitze, so doch (wie Dillmann) nach E vor J und D anweisen. Andere stellen zwar E und J (oder J und E) an die Spitze, behaupten aber für P oder doch einen Teil desselben die zeitliche Priorität vor D. (Über die Entstehung dieses letzteren im 7. Jahrhundert herrscht dabei so gut wie völlige Übereinstimmung.)

Allen den eben erwähnten Meinungen trat jedoch immer nachdrücklicher die Annahme entgegen, daß der priesterliche Elohist (P) vielmehr zuletzt (in und nach dem Exil) entstanden sei und somit die letzte Entwickelungsstufe innerhalb des Hexateuch darstelle. Zuerst 1833 von E. Reuß (in Thesen für seine Zuhörer) ausgesprochen, dann 1835 gleichzeitig von Vatke („Die Religion des Alten Testaments." I. Berlin.) und George („Die älteren jüdischen Feste ꝛc." Berlin.) vorgetragen, war diese Hypothese bereits so gut wie verschollen, als sie 1866 von Graf (daher seitdem die „Graf'sche Hypothese" genannt), einem Schüler von Reuß, zunächst für die gesetzlichen, nachmals aber auch für die geschichtlichen Bestandteile der Priesterschrift erneuert wurde. Auch jetzt anfangs nur von einzelnen Gelehrten (und zwar auch, wie von dem großen holländischen Kritiker Kuenen, auf Grund eingehendster eigener Forschung) angenommen, hat sie schließlich vor allem durch die glänzende Beweisführung Wellhausens (im 1. Bande seiner „Geschichte Israels", Berlin 1878; die 2. und 3. Auflage führt den Titel „Prolegomena zur Geschichte Israels") in immer weiteren Kreisen Anerkennung, ja nahezu Alleinherrschaft erlangt. Die Gründe, warum auch wir sie für schlechthin unumstößlich halten, werden im weiteren Verlaufe unseres Abrisses vorgeführt werden. In betreff aller der Einzelheiten, auf denen die Quellenscheidung beruht, verweisen wir auf den ebenso reichhaltigen wie zuverlässigen Pentateuchkommentar von Dillmann (Genesis, 6. Aufl. 1892; Exodus und Leviticus 1880, Numeri, Deuter., Josua 1886), sowie auf Holzingers „Einleitung in den Hexateuch" (Freiburg und Leipzig 1893), an deren Schluß die Ergebnisse der namhaftesten Forscher in 14 großen Tabellen übersichtlich vorgeführt werden. Durch verschiedenen Druck ist die Zusammensetzung des 1. Buches Mose anschaulich gemacht in „Die Genesis mit äußerer Unterscheidung der Quellenschriften übersetzt von Kautzsch und Socin" (2. Aufl. Freib. 1891).

Richter aller Welt: er vernichtet die entartete Menschheit des ersten Weltalters durch die Sintflut, er straft auch den unerhörten Frevel der Bewohner von Sodom und Gomorrha durch ihre gänzliche Vertilgung. Er läßt den Pharao seine Macht fühlen und zwingt ihn so zur Freigebung seines Volkes. Wenn sich daneben doch auch Züge finden, die einen weit beschränkteren Gottesbegriff verraten, ja, die nur (wie 1 Mos. 6, 1 ff. 32, 25 ff.) als Überbleibsel alter mythologischer Anschauungen begriffen werden können, so beweist dies fürs erste nur, wie weit der Jahwist noch von der mechanischen Unterwerfung unter ein wohlerwogenes theologisches System entfernt ist. Übrigens aber tritt uns auch die kühnste Vermenschlichung Jahwes, wie sie 1 Mos. 2 und 3 und vor allem Kap. 18 vorliegt, immer in einer Gestalt entgegen, die den Eindruck göttlicher Majestät und Erhabenheit voll bestehen läßt. Daß Gott den Menschen sichtbar wird, überall unmittelbar handelnd eingreift, dient nicht bloß dazu, die Darstellung dramatisch bewegter zu gestalten, sondern vor allem dazu, den Eindruck von Jahwe als einer lebendigen und darum Leben schaffenden, freudigen Glauben und volle Hingebung fordernden Persönlichkeit zu erhöhen. Zu diesem Zwecke kann wahrhaft religiöse Empfindung der sogenannten Anthropopathismen und Anthropomorphismen nicht entbehren. Erst einem viel späteren, in theologischer Abstraktion geübten Zeitalter war es vorbehalten, solche Vermenschlichung Gottes anstößig zu finden und nach Kräften aus den alten Erzählungen hinwegzudeuten, damit aber auch einen guten Teil des Zaubers, den sie auf das unbefangene religiöse Gemüt ausüben, zu zerstören.

Wie der Gottesbegriff, dürfen auch die sittlichen Anschauungen unserer Quelle nicht nach dem strengsten Maßstab christlicher Ethik gemessen werden. Zwar ist es durchaus unrichtig, wenn man dem Jahwisten ein Wohlbehagen an dem Betruge Jakobs gegenüber Esau (des Israeliten gegenüber dem Edomiter!) hat zuschreiben wollen. Vielmehr bezeichnet gerade er das Verfahren Jakobs (1 Mos. 27, 35) als Hinterlist, und die Rolle, die Esau in Kap. 33 spielt, ist eine weit rühmlichere, als die Jakobs. Anderes, was uns heute anstößig erscheinen mag, erledigt sich durch die Macht der Volkssitte, der auch das Zeitalter des Jahwisten noch unterworfen ist. Dies gilt namentlich von den Kebsehen und alledem, was sie im Gefolge haben. Doch bleiben auch dann noch einige Anstöße, die man nicht mit dem Einwand beseitigen kann, der Jahwist habe sich mit objektiver Berichterstattung begnügt und ein ausdrückliches Verwerfungsurteil für unnötig gehalten. Wir rechnen dahin die Gefährdung Saras (1 Mos. 12) und Rebekas (Kap. 26) durch das unwahre Vorgeben ihrer Gatten, ferner die Überlistung Labans (des Typus der verhaßten Aramäer) durch die schlauen Künste Jakobs (1 Mos. 30, 37 ff.) und nicht minder die Beraubung der Ägypter 2 Mos. 12, 36. Die Übervorteilung des Volksfremden gilt eben unter Umständen als gutes Recht. Aber was wollen schließlich alle diese Einzelheiten besagen gegenüber dem Gesamteindruck, den wir von der ungeheuchelten Frömmigkeit und dem sittlichen Ernst der handelnden Personen und damit des Erzählers selbst empfangen! „Ich bin nicht wert aller der Wohlthaten und aller der Treue, die du deinem Diener bewiesen hast", — dieses Bekenntnis Jakobs (1 Mos. 32, 11) ist offenbar zugleich als ein Bekenntnis des Volkes gedacht, das seinen Namen trägt. Und wenn dem Jahwisten Opfer und Gaben von Anfang der Welt an als selbstverständlicher Ausdruck frommer Gesinnung erscheinen, wie anderwärts die Befragung des göttlichen Orakels als uralter Brauch (25, 22), so lehrt doch schon das allererste Opfer (4, 3 ff.), daß es nicht auf die Gabe, sondern auf die Gesinnung ankommt, und Abraham werden nicht Opfer oder sonstige Werke, sondern das gläubige Vertrauen auf das Wort Jahwes als Gerechtigkeit zugerechnet (15, 6).

Wir haben bisher von der jahwistischen Quelle überall als von einem einheitlichen Werke gesprochen. Die schärfere Prüfung der Bestandteile hat jedoch längst gezeigt, daß wir es auch hier mit verschiedenen Schichten, also mit dem Werk einer jahwistischen Schule zu thun

haben. Der Erzähler von 1 Mos. 4, 16—24 weiß von keiner Sintflut; denn er setzt voraus, daß alle Hirten, Musiker und Schmiede in ununterbrochener Reihe von den Söhnen Lamechs stammen. 1 Mos. 9, 20 ff. heißen die Söhne Noahs, die noch in einem Zelte mit ihm wohnen, nach dem ursprünglichen Text Sem, Japhet und Kanaan, und diese Namen stehen hier in einem anderen, weit engeren Sinn, als anderwärts Sem, Ham und Japhet. 1 Mos. 11, 1—9 ist die Zerstreuung der Menschheit über die Erde nicht (wie in Kap. 10) an ihre Abstammung von den verschiedenen Söhnen Noahs, sondern an die von Gott verhängte Sprachverwirrung geknüpft. Nach alledem hatte man guten Grund, zwischen einer älteren und jüngeren Gestalt von J (J^1 und J^2) zu unterscheiden *. Beide erzählen die Urgeschichte unter dem Gesichtspunkt einer Heilsgeschichte, aber J^1 als die Urgeschichte Israels und ohne Voraussetzung der Sintflut, J^2 als Urgeschichte der Menschheit und mit Einflechtung des Sintflutberichts. Der letztere beweist, obschon von allen mythologischen Zuthaten sorgfältig gereinigt, für eine nähere Bekanntschaft mit der Babylonischen Urgeschichte und damit für die spätere Entstehung von J^2 im Vergleich mit der spezifisch hebräischen (1 Mos. 6, 1 ff. noch stark mythologisch gefärbten) Überlieferung von J^1. Von dem übrigen Erzählungsstoff (von 1 Mos. 12 ab) wird weitaus das meiste schon J^1 angehört haben. Beide Recensionen wurden nachmals, wohl im 8. Jahrhundert, durch eine judäische Hand (J^3) zu dem Jahwisten verschmolzen, wie er uns jetzt im Bereiche des Pentateuch vorliegt.

Mit dieser Annahme ist auch am einfachsten das Rätsel gelöst, das über der Heimat des Jahwisten schwebt. Überall ist in den Patriarchenerzählungen das größte Gewicht darauf gelegt, die Weihe der altheiligen Stätten durch Erscheinungen Jahwes und besondere Erlebnisse der Patriarchen zu erklären. Zu diesen heiligen Stätten aber gehören auch die spezifisch israelitischen Heiligtümer. Wie wäre es da zu verstehen, daß ein Judäer — zu einer Zeit, wo bereits der Tempel Salomos stand, — in solcher Weise die Heiligkeit von Sichem, Bethel und Peniel hervorgehoben hätte, wie es 1 Mos. 12, 6. 28, 13 ff. und 32, 31 ff. geschieht? Anderseits aber ist die Erinnerung an Abraham und wohl auch an Jakob fast durchaus mit Hebron verknüpft; in der Josephsgeschichte ist Juda (nicht Ruben, wie bei E) der Obmann der Brüder, 2 Mos. 32, 1 ff. liegt höchstwahrscheinlich eine judäische Verurteilung des israelitischen Stierdienstes vor. Alle diese scheinbaren Widersprüche erledigen sich jedoch von selbst, wenn man in J^2 (geschweige in J^3) eine judäische Recension der von J^1 gebotenen ephraimitischen Vorlage erblickt.

Von der letzteren hat naturgemäß auch die genauere Bestimmung der Entstehungszeit der jahwistischen Quelle auszugehen. Als obere Grenze bietet sich uns hier die Zeit Salomos; denn auf ihn wird 1 Kön. 9, 21 die Leibeigenschaft der Kanaaniter zurückgeführt, die 1 Mos. 9, 25 f. (vergl. auch 12, 6 und 13, 7) vorausgesetzt ist. Weiter hat man als obere Grenze 1 Mos. 10, 11 ff. geltend gemacht, wonach der Erzähler bereits das von Assurnasirhabal (883 ff.) neuerbaute und zur Residenz erhobene Kalchu (Kelach), dagegen noch nicht die Bauten Sargons (722 ff.) in Nordnineve kenne. Doch ist fraglich, ob 1 Mos. 10, 8 ff. bereits zu J^1 gehörte. Ebensowenig ist aus 27, 40 etwas Sicheres zu erschließen. Gehört der ganze Vers J^1 an, so würde er allerdings für eine Bekanntschaft desselben mit dem Abfall der Edomiter unter Joram (um 845) sprechen. Aber die zweite (prosaische!) Vershälfte macht ganz den Eindruck eines Zusatzes zu dem dichterischen Spruch, und dieser weiß (wie 25, 23) nur von der Dienstbarkeit Edoms.

Sind wir nach alledem für J^1 auf den Zeitraum zwischen 950 und 850 gewiesen, so fehlt es doch nicht an gewissen Spuren, die über die Zeit Salomos herabführen. Die Ver-

* Vergl. hierzu die bahnbrechenden Untersuchungen von Budde, „Die Biblische Urgeschichte (Gen. 1—12, 5).“ Gießen 1883.

herrlichung Josephs in der gesamten Josephsgeschichte, noch deutlicher die Bevorzugung des jüngeren Ephraim vor Manasse (1 Mos. 48, 17 ff.) setzt ohne Zweifel den Bestand des nördlichen Reiches unter Königen aus dem Stamm Ephraim voraus. Vor allem aber beweist für das 9. Jahrhundert der schon oben hervorgehobene, überall spürbare Einfluß prophetischer Ideen. Die Zeit des Religionskampfes, den Elias mit dem Baal führte, scheint bereits dahinten zu liegen, der Jahwekult unangefochten, ja in Blüte stehend. Die Freude an ihm klingt überall durch, aber nicht minder die Freude an den Segnungen, die Jahwe über sein Volk ausgeschüttet, an der schönen Heimat, die er ihm verliehen hat. Die Kämpfe, die zu ihrer Gewinnung auszufechten waren, liegen schon weit zurück. Geordnete Zustände, sanfte Sitten haben die Oberhand gewonnen. Der Verkehr mit den benachbarten Stämmen und Völkern ist fast ausnahmslos ein friedlicher; das freudige Bewußtsein der gewonnenen Machtstellung ist durch keinerlei falschen Nationaldünkel entstellt, wohl aber (1 Mos. 12, 3 u. a.) mit der erhebenden Ahnung verbunden, daß Israel von seinem Gotte noch zu etwas Größerem bestimmt sei, als zu einer ehrenvollen politischen Stellung in der Völkerwelt. Eine genaue Bestimmung von Ort, Zeit und Verfasser ist natürlich unmöglich. Das meiste aber dürfte, wenn wir eine Vermutung wagen sollen, die Ansetzung um 855 für sich haben. Damals bestand die von Omri erkämpfte Machtstellung Israels noch ungeschwächt fort. Der Angriff der Aramäer war bei Samaria und dann bei Aphek siegreich zurückgeschlagen, und das äußerst freundliche Verhältnis zu Josaphat von Juda konnte eine lange Dauer dieser günstigen Zustände zu verbürgen scheinen.

Wie die Grundlage der jahwistischen Quelle, so scheinen auch die sonstigen, ziemlich umfänglichen Überreste der Geschichtsschreibung und Dichtkunst des 9. und 8. Jahrhunderts, die uns noch im Pentateuch, vor allem aber in den Samuelis- und Königsbüchern erhalten sind, sämtlich dem Boden des nördlichen Reichs zu entstammen. So die Erzählung von dem Verlust und der Zurückbringung der heiligen Lade (1 Sam. 4, 1 b — 7, 1; in der Übersetzung mit E bezeichnet), vielleicht Bruchstück einer Geschichte des Heiligtums zu Silo. Für das Alter der Perikope bürgt namentlich die Auffassung der heiligen Lade und der in ihr verborgenen magischen Kräfte, die uns 4, 6 ff. 5, 3 ff. und 6, 19 ff. entgegentritt. Ganz zweifellos ephraimitisch ist ferner der sogenannte „Segen Moses" (5 Mos. 33). Dies zeigt die überaus schwungvolle Verherrlichung Josephs V. 13 ff., während für Juda nur der Wunsch der Wiedervereinigung mit dem übrigen Volke und der Errettung von seinen Bedrängern bleibt. Das Kraft- und Siegesbewußtsein, das aus V. 17 und besonders auch aus dem Schluß V. 26 ff. hervorleuchtet, erklärt sich vielleicht aus den Siegen Joas' (798 ff.) über Benhadad II., die der langen Bedrängnis Israels durch die Aramäer von Damaskus ein Ende machten. Für die Herkunft des Segens aus Priesterkreisen zeugt der Levi gewidmete Spruch. Wie man auch den schwierigen Eingang desselben deuten möge, aus V. 10 f. spricht deutlich ein kräftiges Bewußtsein von der Wichtigkeit des hohen Amtes, aber auch von dem festen Zusammenschluß und der Macht des Priester*standes* allen seinen Feinden und Hassern zum Trotz. Ob übrigens der „Segen Moses" als Bestandteil eines größeren Werks (der älteren elohistischen Pentateuchquelle?) erhalten geblieben ist oder erst von einem der späteren Redaktoren eingefügt ward, läßt sich nicht entscheiden.

Einer besonderen Quelle dürften dagegen die Prophetengeschichten über Elias entstammen, die wir jetzt 1 Kön. 17—19 und 21 lesen (in der Übersetzung mit P bezeichnet) und die man mit den etwas jüngeren Elisageschichten (P^2) in 2 Kön. 2. 4, 1—6, 23. 8, 1—15. 13, 14—21 unter dem Namen „Prophetenspiegel" zusammenzufassen pflegt. Der Anfang ist uns nicht erhalten; Elias tritt 1 Kön. 17 völlig unvermittelt auf den Schauplatz. Dazu lehrt 18, 4, daß vorher etwas über die blutige Verfolgung der Jahwepropheten durch Ahabs Gemahlin Isebel erzählt war. Aber mag uns somit nur ein Ausschnitt aus dem Ganzen erhalten

und dieses selbst von legendenhaften Zuthaten nicht freigeblieben sein, so ist darum doch das Urteil berechtigt, daß wir in den Eliasgeschichten ein bedeutendes Denkmal jenes großen Religionskampfes besitzen, der eine Zeit lang mit dem Sieg oder doch dem starken Übergewicht des Baalskultus in Israel zu enden drohte. Nicht als ob es sich dabei um eine völlige Leugnung Jahwes gehandelt hätte. Weder kann Ahab, dessen drei Kinder mit Jah[we] zusammengesetzte Namen tragen (vergl. auch die Rolle, die er 1 Kön. 22 spielt!), ein Jahweverächter gewesen sein, noch kann das Volk schlechthin mit seiner ganzen Vergangenheit gebrochen haben. Aber schon das „Hinken auf beiden Seiten" (18, 21) war schlimm genug. Indem man zwar Jahwe verehrte, es aber auch mit dem Baal, dem vermeintlichen Spender aller Gaben des Fruchtlandes (vergl. Hos. 2, 7) nicht verderben wollte, zog man Jahwe herab in den Bereich der Baale und versperrte damit der größten und wichtigsten aller prophetischen Ideen, der von der Einzigkeit Jahwes oder doch zunächst von seiner alle Heidengötter weit überragenden Macht und Hoheit den Weg. Und der große Eiferer für diese Wahrheit, der unter allen Gestalten des alten Bundes nur in Mose, kaum noch in Samuel, seinesgleichen hat, daher eine spätere Zeit nach Maleachi 3, 23 eben ihn als Vorläufer des „Tages Jahwes" erwartete, — er hat in dem Erzähler von 1 Kön. 17 ff. einen Darsteller gefunden, der seiner würdig war. Das Geheimnisvolle an der Person des Elias, sein blitzartiges Erscheinen und Verschwinden, die großartige Herbigkeit seiner Reden, wie die Energie seines Handelns: das Alles wird uns mit so wunderbarer Plastik und dramatischer Lebendigkeit vorgeführt, daß uns auf Schritt und Tritt das Gefühl eines Außerordentlichen begleitet.

Im Vergleich mit den Eliasgeschichten zeigen die 2 Kön. 2 beginnenden Elisageschichten eine geringere Kraft der Darstellung. Das Legendenhafte nimmt fast noch einen breiteren Raum ein (vergl. besonders 2, 8. 24. 6, 8 ff. 13, 20 f.), und einige Perikopen scheinen auf Nachahmung der entsprechenden Eliaserzählungen zu beruhen. Bei alledem gewähren jedoch auch diese Stücke manchen wichtigen Einblick in die religiösen und politischen Zustände jenes Zeitalters und sind darum auch als Geschichtsquelle von erheblichem Wert.

Noch mehr gilt das Letztere von den ungefähr gleichzeitigen Erzählungen aus der Zeit Ahabs, Jorams und Jehus in 1 Kön. 20. 22. 2 Kön. 3 (?). 6, 24 — 7, 17 und (mit allerlei Zuthaten) Kap. 9 und 10. Alle diese Stücke zeigen sich auch mit Einzelheiten der um etwa zwei Menschenalter hinter ihnen liegenden Geschichte wohl vertraut und wissen diese mit großer Anschaulichkeit und Lebendigkeit zu erzählen. Höchstwahrscheinlich sind sie Bestandteile eines größeren Geschichtswerks; ihre Aufnahme in das Königsbuch verdanken wir ohne Zweifel nur dem Umstand, daß ihnen allen irgendwelches religiöse Interesse anhaftet. So ist 1 Kön. 20 (abgesehen von den nachträglich eingeflochtenen Prophetensprüchen) ein Denkmal dafür, daß Jahwe, der Berggott (V. 23), mit seinem Volk auch in der Ebene zu siegen vermag. In Kap. 22. 2. Kön. 3 und 6, 24 ff. spielen Propheten eine Hauptrolle; Kap. 9 und 10 wird berichtet, wie Jehu, im Auftrag Elisas gesalbt, den Drohspruch des Elias über das Haus Ahabs in Erfüllung bringt und zugleich dem Baalsdienst in Israel gründlich ein Ende macht.

Aber auch der grauen Vorzeit wendet sich noch einmal die ephraimitische Geschichtsschreibung zu. Etwa um die Mitte des 8. Jahrhunderts entsteht die zweite der großen Pentateuchquellen, die man wegen des durchgängigen Gebrauchs des Gottesnamens „Elohim" (d. i. Gott) als die elohistische (E) zu bezeichnen pflegt. Daß man diese, im jetzigen Pentateuch nur im Auszug mitgeteilte Quelle erst allmählich von dem ganz anders gearteten priesterlichen Elohisten unterscheiden gelernt hat, der bis 2 Mos. 6 gleichfalls den Gottesnamen Jahwe vermeidet, wurde schon oben (S. 151) in der Übersicht über die Geschichte der Pentateuchkritik erwähnt. Die erste sichere Spur der Quelle E begegnet uns 1 Mos. 15, also in der Geschichte Abrahams. Eine Urgeschichte (entsprechend den jahwistischen Stücken in 1 Mos. 1—11) scheint sie somit nicht enthalten zu haben. Dagegen muß sie in der Patriarchengeschichte, der

Geschichte des Auszugs und der Eroberung Kanaans fast durchweg dem Jahwisten parallel gegangen sein. Dies ergiebt sich auch aus dem Rückblick, der Jos. 24 mit den Worten dieser Quelle über die ganze Zeit von der Einwanderung Abrahams bis zum Tode Josuas gegeben wird. Darnach bezweckte auch dieses Werk, eine Geschichte der Vorbereitung und Begründung der israelitischen Theokratie zu geben. Daß sich seine Darstellung auch noch über die Richterzeit und die frühere Königszeit erstreckt habe, mußten wir schon oben (S. 148) als mindestens unwahrscheinlich bezeichnen.

Über seine Herkunft aus ephraimitischen Priesterkreisen herrscht längst allseitige Übereinstimmung. In der That läßt die starke Hervorhebung der großen israelitischen Heiligtümer, obenan des heiligen Steines von Bethel, die Rolle Rubens als des Obmannes der Brüder und manches andere nur diese Annahme zu. Streitig ist dagegen, ob E erst nach dem Jahwisten und nicht vielmehr vor ihm entstanden sei. Letzteres hat man namentlich aus dem größeren Reichtum an sonst verschollenen Namen und Einzelheiten folgern wollen. Dem stehen jedoch sehr erhebliche Gründe für die Priorität des Jahwisten und die Ansetzung von E erst um die Mitte des 8. Jahrhunderts gegenüber. Wie der Gottesbegriff, so ist auch der sittliche Standpunkt von E weit reflektierter, als der des Jahwisten. Zum Erweis dafür würde schon die fast durchgängige Vermeidung des Jahwenamens genügen; sie erinnert lebhaft an das spätere Verbot, diesen Namen auszusprechen. Ferner ist es gewiß nicht zufällig, daß Gott in dieser Quelle nicht wie beim Jahwisten von Person zu Person mit den Menschen verkehrt, sondern vom Himmel her ihnen zuruft (1 Mos. 21, 17. 22, 11) oder auch sich der Vermittelung durch Engel bedient (28, 12). Die Art, wie Abraham 20, 12 von dem Vorwurf der Lüge, 21, 11 ff. von dem der Härte gegen Hagar und Ismael gereinigt, vor allem aber, wie 31, 6 ff. der Betrug Jakobs gegen Laban in eine Übervorteilung Jakobs durch Laban umgesetzt wird, zeigt deutlich das Bestreben, den sittlichen Anstoß an der älteren, auch dem Erzähler wohlbekannten Form der Überlieferung zu heben. Dazu ist es nicht aus der Luft gegriffen, wenn man in dieser Quelle nicht nur den fließenden, schwungvollen Stil, sondern auch das nationale und religiöse Hochgefühl des Jahwisten vermißt und statt dessen einen gedämpften Ton und besorgten Sinn in ihr gefunden hat. Wohl ist es so gut prophetische Geschichtsschreibung wie die des Jahwisten. Aber sie macht als Ganzes nicht mehr den Eindruck eines siegesgewissen Ausblicks auf eine ruhmvolle Zukunft, sondern eher den eines Rückblicks auf eine dahinten liegende Geschichte mit vielen trüben Erfahrungen. So klingt ganz besonders durch das Schlußkapitel (Jos. 24) das Urteil: noch ist es vielleicht Zeit, durch ernstlichen Bruch mit dem Götzendienst, ungeteilte Hinwendung zu Jahwe den Untergang aufzuhalten, und das Volk gelobt solches auf den ernstlichen Vorhalt Josuas. Aber Josua selbst kann nicht recht daran glauben: die Kluft zwischen der unantastbaren Heiligkeit Jahwes und der schlimmen Art des Volkes ist zu groß, als daß noch eine Heilung der tiefen Schäden zu erwarten wäre. Das Vorgeben des Volkes, Jahwe allein dienen zu wollen, wird schließlich nur zu einem „Zeugnis gegen sie selbst".

Daß sich übrigens im Laufe der Zeit auch an diese Quelle sekundäre Bestandteile angehängt haben, daß man also wie von einer jahwistischen, so auch von einer elohistischen Schule reden kann, wird schon durch die Erwägung nahe gelegt, daß das Werk offenbar frühzeitig auf judäischen Boden verpflanzt wurde und hier naturgemäß eine Überarbeitung erfuhr, bis es schließlich mit dem Jahwisten zu einem Ganzen verschmolzen wurde.

In die letzten Jahrzehnte des Reiches Israel gehört wohl auch die Biographie Samuels und Sauls, die uns in 1 Sam. 1—3. 8. 10, 17—24. 15. 17 und (vielfach mit anderen Elementen versetzt) auch Kap. 18 f. 21 f., dann Kap. 26, zuletzt wohl in 2 Sam. 1, 6 ff. erhalten und am Rande der Übersetzung mit SS bezeichnet ist. Wie scharf sich der Standpunkt dieser Quelle von dem der älteren Samuels- und Saulsgeschichten unterscheidet, ist bereits

oben S. 149 angedeutet. Das Königtum ist durchaus kein Segen, sondern ein Fluch für das Volk. Denn das Verlangen nach ihm kommt einer Verwerfung Jahwes gleich und ist ungeachtet der ernstlichsten Verwarnung (1 Sam. 8, 10 ff. 10, 17 ff.) dem Seher, der bisher an Gottes Statt das Volk regiert hat, abgetrotzt. Schon der erste König hat die schlimmen Befürchtungen, die gegenüber dem Königtum zu hegen waren, vollauf gerechtfertigt. Neben diesem theologischen Pragmatismus findet sich anderwärts ein solcher Anschluß an die echt volkstümliche Aus- und Umgestaltung der älteren, geschichtlichen Überlieferung (ein geradezu klassisches Beispiel dafür ist 1 Sam. 17!), daß das Urteil berechtigt sein dürfte: es sind in dieser Darstellung sehr mannigfaltige Überlieferungselemente zu einem Ganzen vereinigt und zum Teil einer Beurteilung etwa vom Standpunkt Hoseas aus unterworfen. Nur mit allem Vorbehalt wagen wir schließlich die Vermutung, daß die Ausarbeitung dieser Quelle in Zusammenhang stand mit der Redaktion des sogenannten „vordeuteronomischen Richterbuchs“, das aus der Verschmelzung der alten ephraimitischen Heldengeschichten (s. o. S. 145) und der ohne Zweifel weit jüngeren (in der Übersetzung mit ri bezeichneten) Aufzählung der sogenannten „kleinen Richter“ hervorging.

Alle diese Geschichtswerke hatten, allerdings in verschiedener Weise, vor allem auch der Pflege des religiösen Lebens in Israel dienen wollen. Unterdes war aber noch ein anderer Kämpfer auf den Schauplatz getreten, der dieses selbe Ziel auf direktem Weg und mit weit wirksameren Mitteln verfolgte: die schriftstellernde Prophetie.

Der hebräische Prophetismus hat bekanntlich mannigfache Analogieen in anderen Religionen, und zwar keineswegs bloß auf semitischem Boden. Auch die Griechen und Römer kannten Seher und Seherinnen, die, von ihrem Gott ergriffen, im Namen dieses Gottes redeten und über Gegenwärtiges und Zukünftiges, öffentliche und private Dinge Auskunft gaben. Das aber ist das Einzigartige an der israelitischen Prophetie, daß sie sich von der anfänglichen Verquickung mit der Mantik vollständig losgelöst und ausschließlich in den Dienst der Religion gestellt hat, — genauer, daß die wahrhaften Gottespropheten nur zu solchem Dienst von ihrem Gott berufen und ausgerüstet wurden.

In alter Zeit tritt uns eine doppelte Form der Prophetie entgegen. Die eine berührt sich nahe mit dem Priestertum. Denn auch ihr Geschäft ist, auf Befragen in allen möglichen Angelegenheiten „Weisung“ (tôrā) zu erteilen, nur daß sich der Prophet dazu nicht äußerer Mittel bedient, wie der Priester des Gottesbildes (ēphôd) mit den Urim und Tummim, sondern lediglich aus der Kraft des Geistes redet, der ihn beseelt. Dabei ist übrigens nicht ausgeschlossen, daß der Prophet auch aus freien Stücken einen Gottesspruch verkündigt. Samuel weiß auf Befragen Auskunft zu geben, daß sich die verlorenen Eselinnen des Kis wiedergefunden haben, hat aber gleichzeitig für den Frager auch einen Gottesspruch in Bereitschaft. Derselbe Ahia von Silo, von dem die Gemahlin Jerobeams I. (1 Kön. 14) für zehn Brote und Kuchen und einen Krug Honig einen Ausspruch über ihren kranken Sohn zu erhalten hofft, hat zuvor (11, 29 ff.) Jerobeam durch eine symbolische Handlung und begleitenden Spruch das Königtum verkündigt. 2 Kön. 4, 23 wird vorausgesetzt, daß man auch einen Elisa an den Sabbaten und Neumonden in Privatangelegenheiten zu befragen pflegte. Nach alledem wird anzunehmen sein, daß auch „der Prophet“ Nathan und Gad, der „Seher“ Davids, von denen uns zufällig nur Gottessprüche aus freiem Antrieb berichtet werden, die Erteilung von „Weisungen“ auf Befragen als einen Beruf ausgeübt haben. Fehlt es doch nicht an solchem Befragen der Propheten bis in die Zeit Hesekiels hinein, nur daß es sich dabei später nicht mehr um Privatangelegenheiten, sondern nur um Fragen des öffentlichen Wohls oder religiöse Interessen handelt.

Neben der bisher besprochenen Form der Prophetie geht jedoch eine andere nebenher, die höchstwahrscheinlich kanaanitischem Boden entsprungen, aber auch in Israel zu Bedeutung

gelangt ist. Das ist der Zustand der Begeistung, der Einzelne, am liebsten aber ganze Scharen von Jahweverehrern wie mit übermenschlicher Gewalt ergreift und zu Reden und Thaten der Verzückung antreibt, also daß auch Fernerstehende durch ihr Beispiel zu gleichem Thun fortgerissen werden. Der älteste Bericht dieser Art dürfte 1 Sam. 10, 5 ff. und 10 ff. vorliegen. Noch weit drastischer wird uns ein solcher Vorgang 19, 18 ff. und zwar unter Hereinziehung auch der Person Samuels geschildert. Nach 4 Mos. 11, 24 ff. (J) ereignete sich Ähnliches auch einmal während des Wüstenzugs. Nachklänge aus der Königszeit sind 2 Kön. 3, 15, nach welcher Stelle sich Elisa in der Regel durch Saitenspiel in einen Zustand der Begeisterung versetzen ließ, und 9, 11, wo die Offiziere Jehus den von Elisa gesandten Prophetenjünger kurzweg als einen „Verrückten“ bezeichnen. Daß die um Elias und Elisa gescharten Genossenschaften von „Prophetenjüngern“ trotzdem nicht mit jenen „jahwetrunkenen“ Scharen der Zeit Samuels in Parallele gestellt werden dürfen, mag nur beiläufig bemerkt sein.

Offenbar eignete nun die nachmals allgemein übliche Bezeichnung der Propheten als nābī (Mehrzahl nebiim) ursprünglich vor allem jenen Verzückten. Das Wort bedeutet eigentlich einen Rufer, genauer einen, der in heiliger Verzückung Rufe, vielleicht auch nur unartikulierte Laute ausstößt. Das von dem Hauptwort abgeleitete Zeitwort (hithnabbē), das nachmals einfach „weissagen“ bedeutet, steht 1 Sam. 10, 5 ff. u. a. deutlich noch im Sinn von „sich verzückt gebärden“. Ganz fern liegt dem Worte (wie übrigens ursprünglich auch dem griechischen „prophētēs“) der Begriff des Vorhersagens der Zukunft.

1 Sam. 9, 9 wird uns ausdrücklich bezeugt, daß man in alter Zeit die Propheten der zuerst von uns besprochenen Art nicht nebiim, sondern „Seher“ genannt habe. Dazu stimmt, daß noch Amos (7, 14) sich verbittet, für einen Propheten (nabi) oder Prophetenschüler gehalten zu werden. Offenbar hat das Wort noch immer einen mißlichen Nebensinn; es erinnert an jene Periode, wo die Prophetie noch vielfach mit Mantik, die Weissagung mit Wahrsagung verquickt war. Das gewöhnliche Volk hat sicher niemals scharf zwischen beiden Formen unterschieden. So begreift sich, wie schließlich doch nabi als allgemeine Bezeichnung durchdringen, ja zum Ehrennamen der echten Gottespropheten werden konnte. Die ursprüngliche Bedeutung ist abgestreift. Der nabi ist „der Sprecher“, der auf Geheiß Gottes und getrieben vom Geiste Gottes, aber nicht verzückt, sondern nur feierlich redet. So kann das Wort schließlich auch den Wortführer für einen andern Menschen (2 Mos. 7, 1; vergl. 4, 16, wo statt nabi einfach „Mund“ steht) oder ganz allgemein die zum Heile der Theokratie erwählten Werkzeuge Gottes (5 Mos. 34, 10; vergl. 18, 18), ja noch allgemeiner die Vertrauten und Lieblinge Gottes (1 Mos. 20, 7. Ps. 105, 15) bezeichnen.

Da, wo das Jahwe-Prophetentum auf seiner Höhe steht, hat es überall die unmittelbare und ausdrückliche Berufung des Propheten zu seiner Voraussetzung, wenn eine solche auch nicht ausdrücklich von einem jeden berichtet wird. Diese Berufung ist weder an einen besonderen Stand oder eine besondere Bildung, noch an ein bestimmtes Alter, ja nicht einmal an das Geschlecht gebunden. Neben den Priestern Jeremia und Ezechiel steht Amos, der Hirt von Thekoa, neben der langen Reihe von Propheten die Prophetin Hulda. Der Geist Gottes, in dessen Kraft der Prophet redet, erscheint bald für einen bestimmten Fall und Zweck verliehen, vielleicht erst nach anfänglicher Ratlosigkeit und längerem Warten des Propheten (vergl. dazu die merkwürdigen Fälle Jer. 28 und 42, 4 ff.), bald als Nachwirkung der bei der Berufung erfolgten Geistesmitteilung, die den Propheten zu einem „Mann des [Gottes-] Geistes“ (Hos. 9, 5) gemacht hat. Aber wie der Besitz des Geistes nicht von dem Wollen des Propheten abhängt, so ist anderseits seine Einwirkung auf den Propheten eine schlechthin unwiderstehliche. Wie das Gebrüll des Löwen auch den Tapfersten unwillkürlich erzittern macht, so zwingt die Stimme Jahwes den von ihm Berufenen zum Weissagen (Am. 3, 8). Und wollte er auch versuchen, das Wort Jahwes in sich niederzuhalten, so würde es „in seinem

Innern wie loderndes Feuer", das er nimmer auszuhalten vermöchte (Jer. 20, 9). An diesen und anderen Selbstzeugnissen der Propheten läßt sich nicht drehen und deuteln, mag auch die Art der Geistesmitteilung, der Hergang des prophetischen „Schauens", allezeit ein Geheimnis bleiben. Die Inspiration der Propheten ist das Herz der alttestamentlichen Offenbarung, ihre ganze Erscheinung überhaupt die mächtigste Bürgschaft für die Erwählung und Erziehung Israels als eine besondere Veranstaltung Gottes, als den Anfang seiner Heilswege mit der Menschheit.

Die übliche Unterscheidung von Propheten der That (wie Elias und Elisa) und des Worts (d. h. vor allem auch des geschriebenen Worts) hat näher betrachtet nur relative Berechtigung. Die Art, wie Jesaja (7, 3 ff.) dem König Ahas oder auch einem Sebna (22, 15 ff.), wie Jeremia den Königen, Fürsten, Priestern und dem ganzen Volke seiner Zeit gegenübertritt, verdient auch „That" zu heißen. Dazu fehlt es auch bei den Schriftpropheten nicht an symbolischen Handlungen, mögen sie in älterer Zeit auch nur spärlich (bei Jesaja nur in K. 20) und in sehr einfacher, leicht zu deutender Gestalt auftreten, während sie später (so namentlich Hesek. 4 f.) zum Teil in so komplizierter Gestalt erscheinen, daß man sie nur noch als schriftstellerische Einkleidung lehrhafter Gedanken zu begreifen vermag. Bei alledem ist jedoch die Hauptform des prophetischen Wirkens, wenigstens in der vorexilischen Zeit, das mündliche Wort, sei es in Gestalt der eigentlichen Mahn- und Drohrede (wie z. B. Jes. 1) oder der Parabel (wie Jes. 5. 28, 23 ff.). In letzterem Falle ist dann eine mehr oder weniger ausführliche Deutung nicht ausgeschlossen. Übrigens aber ist wohl mit Sicherheit anzunehmen, daß die uns erhaltenen Orakel der vorexilischen Zeit größtenteils auf der nachträglichen, wenn auch sehr freien Aufzeichnung wirklich gehaltener Reden beruhen. Noch Jeremia hat, wie Jer. 36, 1 ff. lehrt, erst nach 23jähriger Thätigkeit alle die Gottesworte durch Baruch aufzeichnen lassen, die seit den Tagen Josias an ihn ergangen waren. Dagegen waren die exilischen Propheten naturgemäß mehr auf ein Wirken durch die Schrift angewiesen. Dafür ist charakteristisch, daß auch diejenige Form der Offenbarung Gottes an die Propheten, die in alter Zeit nur spärlich (bei Jesaja z. B. nur Kap. 6) und dann in erhabener Einfachheit auftritt, nämlich die Vision, nunmehr Gegenstand komplizierter künstlicher Ausgestaltung wird (so namentlich Hesek. 1). In den Nachtgesichten Sacharjas (1, 7—6, 9) erscheint sie sogar als die einzige Darstellungsform.

Die älteste Probe schriftstellernder Prophetie dürfte uns Jes. 15—16, 12 vorliegen in einem Stück von unbekannter Hand, das der Prophet Jesaja als ein „dereinst" (oder „vorlängst") gesprochenes bezeichnet und nun (16, 14) mit der erneuten Ankündigung seiner baldigen Erfüllung versieht. Die ursprüngliche Situation ist offenbar die, daß die Moabiter, durch einen von Norden her eingebrochenen Feind (wahrscheinlich Jerobeam II von Israel) in schwere Bedrängnis versetzt, in der höchsten Not Juda um Schutz angehen, von diesem aber abgewiesen werden. Die Art, wie sie 16, 5 um die Gunst Judas werben, verrät samt der Antwort in V. 6 deutlich einen judäischen Propheten als Verfasser, und zu einem solchen würde es auch sehr wohl stimmen, wenn Moab wegen einer von den Israeliten ausgehenden Verheerung so innig bemitleidet würde, wie es sichtlich der Fall ist. Wenn übrigens die Prophetie in diesen Kapiteln in auffälliger Weise mit der Form ringt, so kann dies unmöglich daraus erklärt werden, daß sie damals überhaupt noch im Suchen nach der entsprechenden Form begriffen gewesen wäre. Hatte doch die Dichtkunst längst eine solche Höhe erstiegen, daß sie auch für solche Stoffe gar wohl die geeigneten Formen darzubieten vermochte. Man wird also (abgesehen von der starken Beschädigung des Textes) vielmehr an eine Eigenart eben dieses Propheten zu denken haben.

Der erste Schriftprophet, den wir mit einiger Sicherheit zu datieren vermögen, ist Amos. Allerdings wissen wir von seiner Person nicht mehr, als was uns in der Überschrift seines

Buchs und in der geschichtlichen Episode 7, 10 ff. mitgeteilt wird: daß er ein Rinderhirt und Maulbeerfeigenzüchter zu Thekoa war, welches ohne Zweifel identisch ist mit dem heutigen, zwei Stunden südlich von Bethlehem liegenden Taqûa'; daß ihn Jahwe von der Herde weg als Propheten gegen sein Volk Israel entsandte, und daß er demgemäß an dem Hauptheiligtum Israels zu Bethel als Bußprediger auftrat, bis ihn Amazja, der Oberpriester von Bethel, bei Jerobeam II verklagte, weil er Israel das Exil und Jerobeam den Tod durch das Schwert angedroht habe. Die Antwort des Königs wird nicht überliefert, ist aber wohl in der Anrede Amazjas an den Seher enthalten, die ihn zu schleuniger Flucht nach Juda auffordert. Offenbar wollte man sich des unbequemen Bußpredigers so rasch wie möglich entledigen, scheute aber doch Gewalt oder gar Blutschuld. Amos antwortet unerschrocken mit dem Hinweis auf den göttlichen Auftrag. Doch ist wohl nicht zu bezweifeln, daß er dem strikten Befehl Amazjas Folge leisten mußte, nach Juda zurückkehrte und dort das uns erhaltene Buch redigierte. Daß letzteres erst mehrere Jahre später geschah, lehrt die Datierung in der Überschrift: „Zwei Jahre vor dem Erdbeben." Dieses Erdbeben wird uns auch durch Sach. 14, 5 als ein Ereignis der Zeit Ussias, des Zeitgenossen Jerobeams II, bezeugt. Aus 6, 14 geht hervor, daß Israel wieder im Besitze des gesamten Ostjordanlands war, daß also die glücklichen Kriege Jerobeams II bereits dahintenlagen. Nach alledem wird man das Auftreten des Amos um 760 anzusetzen haben.

Wenn einst Hieronymus den Hirten von Thekoa als imperitus sermone („der Rede unkundig") bezeichnet hat, so ist dies offenbar ein voreiliger Rückschluß aus seinem ländlichen Beruf, vielleicht auch aus fünf bis sechs Proben ungewöhnlicher Orthographie. Mit viel größerem Rechte hat man die Orakel des Amos neuerdings als Muster guten Stils und lebendigster Rede bezeichnet und den Reichtum an Bildern bewundert, der ihm zu Gebote steht, wie überhaupt die Weite seines Gesichtskreises. Wichtiger aber, als dieses Äußere, sind die bahnbrechenden Gedanken, die Amos ausgesprochen hat. Nicht als ob die Forderung von Recht und Gerechtigkeit als der Gott wohlgefälligsten Bethätigung des religiösen Sinnes zuerst von ihm erhoben worden wäre. Er hätte sie unmöglich mit solchem Ernst und Nachdruck stellen können, wenn sie ein durchaus Neues für das Volk gewesen wäre. Aber neu war der Gedanke, daß der „Tag Jahwes", der von dem Volke als ein Tag des Gerichts über seine auswärtigen Feinde ungeduldig herbeigewünscht wurde, seinen furchtbaren Ernst vor allem gegen die Sünder im Volke selbst kehren werde. Neu war der Gedanke, daß die Heiligkeit Gottes überall und unter allen Umständen über Unrecht und Frevel triumphieren müsse, wie bei den fremden Völkern (1, 3 ff.), so vor allem in Israel selbst. Ja, die frevelhaft herausgeforderte Heiligkeit Gottes schreckt auch vor dem denkbar Äußersten nicht zurück. Entgegen der Volksmeinung, nach welcher der Volksgott im entscheidenden Augenblicke doch für sein Volk und Land einschreiten muß, um die eigene Ehre zu retten, kündigt der Prophet an, daß sich Jahwe vielmehr der Feinde des Volks bedienen werde zu dessen Vernichtung. Mag es untergehen, Jahwe wird bleiben und sein Wille auch weiterhin geschehen. Damit ist einer ganz neuen, unendlich höheren Anschauung von Jahwe und seinem Verhältnis sowohl zu Israel, wie zu den anderen Völkern, der Weg gebahnt.

An Amos schließt sich der Zeit wie dem Inhalte nach die Prophetie Hoseas an. Über seine Person ist uns schlechterdings nichts bekannt. Nach der von irgend einem Redaktor stammenden Angabe 1, 1 hat er unter Jerobeam II geweissagt, und in der That wird 1, 4 der Bestand der Dynastie Jehus vorausgesetzt. Sie erlosch erst mit der halbjährigen Regierung Sacharjas um 743. Aber Hosea kennt nach 7, 7. 8, 4. 10, 3. 13, 10 auch den raschen Wechsel der Könige seit Jerobeams Tod und die Herbeirufung der Assyrier durch Menahem (5, 13. 7, 11. 8, 9. 14, 4). Weiter herab führt jedoch keine Spur; insbesondere weiß Hosea noch nichts von dem Bündnis der Aramäer und Israeliten gegen Juda. Somit ist die andere An-

gabe von 1, 1, nach der er sogar noch unter Hiskia gewirkt haben soll, nicht aufrecht zu erhalten. Vielmehr gehört Kap. 1—3 in die Zeit vor 743, Kap. 4—14 in die Zeit vor 736.

Daß Hosea dem nördlichen Reiche angehörte, ergiebt sich, abgesehen von 7, 5, wo er vom Könige Israels als von „unserem Könige" spricht, aus dem gesamten Inhalt seiner Weissagungen. Es ist sein Volk, um das er in tiefster Seele bangen muß, dessen Sünden ihn zu heiligem Zorn hinreißen und für das er trotz alledem noch in letzter Stunde ein Erbarmen Gottes erhofft (11, 8 ff. 14, 2 ff.). So schwankt seine Rede zwischen Furcht und Hoffnung, Anklage und Tröstung beständig hin und her, ohne strenge Gedankenfolge, oft mehr ein Schluchzen, als ein Reden, und vielfach (auch wegen der Textverderbnisse) schwer zu deuten. Die alte Streitfrage, ob in den Begebenheiten Kap. 1—3 wirkliche Erlebnisse des Propheten zu erblicken seien und nicht vielmehr bloß eine schriftstellerische Einkleidung prophetischer Gedanken, ist ohne Zweifel zu Gunsten der erstgenannten Deutung zu beantworten. Wie dem Propheten Jeremia (32, 8), so ging auch Hosea nachträglich ein Licht darüber auf, daß bestimmte Vorgänge in seinem Leben einer besonderen Veranstaltung Gottes entstammten. Die Untreue seines Weibes und ihre dennoch von Gott verfügte Wiederaufnahme sollte dazu dienen, die schwere Verschuldung des Volkes und die trotz alledem noch nicht zu Ende gegangene erbarmende Liebe Gottes abzubilden.

Haben wir im Buche des Amos ein Denkmal judäischer Prophetenwirksamkeit auf fremdem Boden kennen gelernt, so tritt sie uns nun in Jesaja auf ihrem heimatlichen Boden entgegen und zwar in einer so überwältigenden Größe, daß man im Bereiche des alten Testaments weder vorher noch nachher ihres Gleichen zu nennen vermag. Und es sind keineswegs allein die berühmten Weissagungen in Kap. 9 und 11, jene Grundpfeiler der Messiashoffnung durch mehr denn sieben Jahrhunderte hindurch, die die Bezeichnung Jesajas als des Evangelisten oder auch des Königs unter den Propheten rechtfertigen. Es ist eine Zeit endloser Kämpfe und schwerster Gefahren, in die er mitten hineingestellt ist. Aber er kennt allezeit nur einen Maßstab, die Zeichen der Zeit zu deuten, nur einen Weg, der zur Errettung und zum Frieden führt, das ist das felsenfeste Vertrauen auf seinen Gott und der unverbrüchliche Gehorsam gegen seinen heiligen Willen. Er sieht Aram und Israel verbündet gegen das weit schwächere Juda anrücken: ihm macht das keine Furcht; nur der Kleinglaube kann „wegen dieser beiden rauchenden Stummel von Feuerbränden" verzagen. Er sieht beide durch das Einschreiten der Assyrier unschädlich gemacht, aber er erblickt darin kein Heil für Juda. Denn der Unglaube des Ahas hatte die Assyrier herbeigerufen ihm selbst zum Gericht. Er sieht Samaria, „die stolze Krone der Trunkenen Ephraims" fallen, aber ihr Schicksal gilt ihm nur als ein Anzeichen des Gerichts, dem auch Juda nimmermehr entrinnen kann. Doch bei alledem ist dem Propheten unerschütterlich gewiß: auch Assur ist nur „ein Stock des Zorns und eine Rute des Grimmes in der Hand" Jahwes. Wenn es wähnt, aus eigener Machtvollkommenheit zu handeln, — nach Belieben vertilgen zu können, wo es nach dem Willen Jahwes nur züchtigen soll, — so ist das gerade so thöricht, als wollte „die Axt dem trotzen, der mit ihr haut, oder die Säge groß thun gegen den, der sie zieht". Ebenso groß erscheint freilich dem Propheten auch die Thorheit derer, die durch irgendwelche noch so klug ersonnene fleischliche Mittel, vor allem durch Bündnisse mit Ägypten und anderen Völkern den Weltplan Gottes durchkreuzen wollen. Wie Jahwe selbst seine Stunde abwartet, es bis zum Äußersten kommen läßt, bis er „das Gezweig herunterschlägt mit Schreckensgewalt, das Dickicht des Waldes mit Eisen niederschlägt und den Libanonwald (das assyrische Heer) fallen macht", so gilt es auch für Juda, geduldig zu warten, bis das auf ihm lastende Joch hinweggenommen, der Stock des Treibers zerbrochen wird. Auch dann, als es nach dem Tode Sargons (705) in ganz Vorderasien zu gähren begann, jedermann die Stunde der Befreiung gekommen glaubte und auch ein Hiskia sich zu übereiltem Thun fortreißen ließ, blieb Jesaja unerschütterlich bei seinem Spruch: nicht vom

Pharao, nicht von Ägypten könne Hilfe kommen, sondern „in Umkehr und Ruhe bestehe ihr Heil, in Stille und Vertrauen ihre Heldenkraft“. Und an solchem Vertrauen hielt er auch dann noch fest, als Sanherib in der Nähe von Jerusalem stand, das Land ringsum fürchterlich verheert war und Hiskia vergeblich gehofft hatte, durch einen ungeheuren Tribut wenigstens die Übergabe der Hauptstadt abzuwenden. Während der König seine Kleider zerreißt und alles verloren glaubt, hat Jesaja nur Hohn und Spott für das Drängen des Assyriers. Und sein Glaube behält den Sieg: das assyrische Heer wird durch die Pest aufgerieben, die Prophetie feiert ihren höchsten Triumph.

Aber das Verhältnis Judas zu Assur ist nur ein Bruchteil der Gedankenwelt, in der sich der Prophet bewegt. Daneben umfaßt sein Adlerblick ebensowohl die gegenwärtigen Zustände des Volks, die Verlotterung des Rechts unter dem Regiment von Weibern und Buben, wie die ferne Zukunft, wo „Jahwe die Menschen in die Ferne geschickt hat und die Verödung groß geworden ist inmitten des Landes“, wo auch das gerettete Zehntel abermals der Vertilgung anheimfällt, bis endlich von der gefällten Eiche nur ein Stumpf geblieben ist — der heilige Same des neuen Israel.

Und in welch' hinreißenden Worten werden allenthalben die hohen Gedanken vorgeführt! Wie gewaltig weiß der Prophet gleich in der ersten Rede zu zürnen, wie erschütternd um die einst so treue Stadt zu klagen, mit wie furchtbarem Ernste den Brand anzudrohen, den niemand zu löschen vermag. Aber wie lieblich weiß er dann wieder vom Weinberge Jahwes zu singen, wie herzinnig zu trösten, den wankenden Glauben zu stärken! Und was das Wunderbarste ist und nirgends in dem Maße wiederkehrt: über all dem mächtigen Stürmen und Wogen, den mannigfach wechselnden Formen jesajanischer Rede verläßt uns keinen Augenblick das Gefühl, daß hinter alledem ein zwar innig mitfühlender und mittrauernder, aber keinem Schwanken und keiner Unruhe unterworfener, weil seines Gottes gewisser und in seinem Gotte seliger Geist steht.

Dabei müssen wir es abermals auf das Tiefste beklagen, daß uns über die Person und das äußere Leben dieses gewaltigen Zeugen so gar wenig überliefert ist. Jescha'jāhu (d. i. „Jahwe hilft“), der Sohn des Amoz, wohnte und wirkte alle Spuren nach ausschließlich zu Jerusalem. Wie er selbst, tragen auch die beiden Söhne, deren er 7, 3 und 8, 3 gedenkt, bedeutungsvolle Namen. Als den Zeitpunkt seiner Berufung nennt er (6, 1) das Todesjahr des Ussia (ca. 740 v. Chr.). Die letzte Spur seiner Wirksamkeit besitzen wir in den Orakeln aus der Zeit des Einfalls Sanheribs (Kap. 30 f. und 37, 22 ff.) im Jahre 701. Die Chronologie würde somit kein Hindernis bilden, die Sage von dem Märtyrertod Jesajas unter Manasse (und zwar durch Zersägung, woran vielleicht schon Hebr. 11, 37 anspielt) glaubhaft zu finden. Wahrscheinlich ist sie jedoch nur aus 2 Kön. 21, 16 herausgesponnen. Denn es ist doch schwer zu glauben, daß sich von solchem Ausgang eines Jesaja gar keine geschichtliche Kunde erhalten haben sollte.

Das Buch Jesaja (Kap. 1—39; von Kap. 40—66, dem sogenannten Deuterojesaja, wird viel später zu handeln sein) ist uns in einer Gestalt überliefert, die mannigfache Redaktionsthätigkeit in weit auseinander liegenden Zeiten verrät. Alle Anstrengungen, eine durchgehende chronologische oder sachliche Anordnung nachzuweisen, sind als gescheitert zu betrachten. Erstlich gilt es, eine Reihe von Perikopen auszuscheiden, die entweder auf nachträglicher Erweiterung echter Orakel (11, 10—12, 5. Kap. 32 f.) oder auf der Ausgestaltung eines jesajanischen Kerns (Kap. 23) oder endlich auf der irrtümlichen Einmischung exilischer und nachexilischer Orakel beruhen (13—14, 23. 21? 34 f.; erst aus später nachexilischer Zeit dürfte das eigentümliche apokalyptische Stück Kap. 24—27 stammen). Der historische Anhang Kap. 36—39 ist von irgend einem Redaktor aus 2 Kön. 18, 13—20, 21 beigefügt, teils wegen der darin

überlieferten jesajanischen Orakel, teils als ein Schlüssel zum geschichtlichen Verständnis der Aussprüche Jesajas, die sich auf den Einfall Sanheribs beziehen.

Was nach allen diesen Abzügen übrig bleibt, läßt sich unschwer in drei Gruppen zerlegen: 1) Kap. 1—11, 9, lauter Orakel über Juda und Jerusalem. Innerhalb dieser Gruppe bildet Kap. 2—4 oder 5 deutlich eine Sondersammlung, mit besonderer Überschrift von Jesajas eigener Hand; sie blieb auch dann stehen, als der unvergleichliche Prolog Kap. 1 an die Spitze gestellt und mit einer besonderen Überschrift versehen war. Der ältesten Sammlung in Kap. 2 bis 5 ließ Jesaja, wie es scheint, nachmals eine zweite folgen, die durch den Bericht über seine Berufung (die sogenannte Inauguralvision Kap. 6) eröffnet ward. So erklärt sich am einfachsten, wie Kap. 6, das man durchaus an der Spitze des Ganzen erwarten sollte, in die Mitte der ersten Gruppe zu stehen kam. — 2) Kap. 14, 24—22, 25 abgesehen von den beiden Orakeln in Kap. 22 durchweg (wie auch die oben ausgeschiedenen Orakel 13 f. 21. 23) gegen auswärtige Völker gerichtet und von einem Redaktor größtenteils mit der besonderen Bezeichnung massā, d. i. [feierlicher] Ausspruch, versehen. — 3) Kap. 28—31, der sogenannte assyrische Cyklus. Kap. 28, 1—6 setzt noch den Bestand Samarias voraus; wahrscheinlich hat jedoch der Prophet diese ältere Perikope nur als Einleitung vorausgeschickt, um sodann eine Predigt darüber folgen zu lassen, daß sich Juda in der gleichen Verdammnis befinde. Somit könnte alles von 28, 7 an der Zeit nach dem Tode Sargons angehören; Kap. 30 und 31 sind offenbar von der Katastrophe (701 v. Chr.) nicht mehr weit entfernt.

In gleichem Geiste mit Jesaja und in derselben Gewißheit des göttlichen Auftrags, wenn auch an Majestät der Rede ihm nachstehend, wirkte sein Zeitgenosse Micha (eig. Mikhājāh, d. h.: wer [ist] wie Jah[we]) aus Moreseth [bei] Gath in der judäischen Niederung. Nach der Überschrift 1, 1 hätte er auch unter Jotham und Ahas gewirkt; aber nach dem gewichtigen Zeugnis Jer. 26, 18, wo Micha 3, 12 wörtlich citiert wird, fällt seine Wirksamkeit erst in die Zeit Hiskias. Dabei ist jedoch ohne Zweifel eine frühere und eine spätere Periode zu unterscheiden. Die Kapitel 1—3 bilden eine zusammenhängende und — soweit der stark verderbte Text ein Urteil zuläßt — äußerst kraftvolle Rede, in der erst Samaria (also vor 722!), dann aber auch Juda und Jerusalem wegen des gänzlichen Verfalls von Recht und Zucht, vor allem aber wegen der tiefen Verderbnis aller Leiter des Volks und des fleischlichen Vertrauens auf die Einwohnung Jahwes die Vernichtung angedroht wird.

Herrscht in Bezug auf diese drei Kapitel (abgesehen von den, vielleicht nur an falsche Stelle geratenen, Versen 2, 12 f.) keinerlei kritisches Bedenken, so ist dagegen noch sehr streitig, wie vieles in Kap. 4—7 Micha abzusprechen sei. Nur darüber ist man so gut wie allgemein einig, daß Kap. 7, 7—20 mit seinen völlig anderen Voraussetzungen frühestens im Exil (wenn nicht in spät-nachexilischer Zeit) entstanden sein könne. Kap. 6, mit der ergreifenden Zusammenfassung aller prophetischen Weisung in V. 8, und 7, 1—6 wird allgemein in die Zeit Manasses gesetzt, ohne darum von allen Micha abgesprochen zu werden. Von Kap. 4 und 5 ist allgemein anerkannt, daß in dem jetzigen Text ganz verschiedenartige Bestandteile zusammengearbeitet sind (vergl. die erste Fußnote auf S. 659 der Übersetzung). Da Micha selbst 3, 12 mit Sicherheit die Zerstörung der Stadt in Aussicht nimmt, so könnte ihm gar wohl 4, 9 f. 14 und 5, 1—8, sowie die ursprüngliche Gestalt von V. 9—14 angehören. Dagegen scheint die (mit Jes. 2, 2—4 fast gleichlautende) Perikope 4, 1—4 zu dem Zweck an Kap. 1—3 angefügt, um es nicht bei der trostlosen Aussicht von 3, 12 bewenden zu lassen. 4, 6—8 dagegen scheint ein Zustand tiefer Demütigung Jerusalems und der Verlust der „früheren Herrschaft" vorausgesetzt.

4. Von der Zerstörung Samarias bis zum Exil.

Mit dem Hinweis auf die spätere Wirksamkeit Jesajas und Michas haben wir bereits über die große Katastrophe des Jahres 722 hinausgegriffen, die Samaria den längst ange-

drohten Untergang brachte, Juda allein auf dem Schauplatz zurückließ. Welche neue Lage damit geschaffen war, daß sich fortan alle Erinnerungen an eine große Vergangenheit, aber auch alle Zukunftshoffnungen auf Juda allein beschränkten, das ist in der bangen Zeit von 722 bis 701, der steten Furcht vor einer plötzlichen Zerschmetterung durch die riesenhaft angewachsene Macht Assurs offenbar nur wenigen zum Bewußtsein gekommen. Als dann der Gott, der auf dem Zion thronte, die unerschütterliche Verheißung seines Propheten wahr gemacht und in einer Nacht über die Myriaden Assurs triumphiert hatte, da hätte sich — so will es uns bedünken — eine tiefe Bewegung, das Bewußtsein einer ungeheuren Dankesschuld des ganzen Volkes bemächtigen und es zum Gehorsam gegen die wahren Gottespropheten willig machen müssen. Aber nach allem, was wir aus den spärlichen und mit allerlei späten Zuthaten versetzten Überlieferungen über die Zeit Manasses erschließen können, trat etwas ganz anderes ein. Nicht dem Gotte Jesajas, der alle Völker nach seinem heiligen Willen zu lenken vermochte, schrieb man die Rettung zu, sondern dem Volksgott Israels, der seinen Wohnsitz nicht schänden, die gehäuften Opfer und Gaben, die man ihm dargebracht, nicht unbelohnt lassen wollte. Alle die Verirrungen Manasses, die nachmals kurzweg als Götzendienst gedeutet wurden, einschließlich der Kinderopfer, beruhen höchstwahrscheinlich auf einer Reaktion gegen den Versuch Hiskias, die Verehrung Jahwes von allerlei Überbleibseln des einstigen naturalistischen und grobsinnlichen Kultus zu säubern. Das viele unschuldige Blut, das er nach 2 Kön. 21, 16 in Jerusalem vergoß, dürfte vor allem auch solchen angehört haben, die sich in der Nachfolge eines Jesaja oder Micha dieser Wendung der Dinge nicht fügen wollten.

Die schon oben erwähnten Perikopen Micha 6 und 7, 1—6 lassen in die Zustände unter Manasse einen tiefen Blick thun. Außerdem aber ist uns aus dem ganzen Zeitraum von Jesaja bis Zephanja nur noch ein Denkmal der Prophetie erhalten, die überaus schwungvolle Weissagung Nahums des Elkositers vom Untergang Ninives. Nach Hieronymus hätte Elkos in Galiläa gelegen. Nur könnte Nahum deshalb nicht Israelit gewesen sein; vielmehr lassen Stellen wie 1, 11 (offenbar eine Anspielung an den Einfall Sanheribs) 1, 13. 2, 1 nur an einen Judäer denken. Die genauere Bestimmung der Entstehungszeit des Orakels ist streitig. Auf der einen Seite empfängt man den Eindruck, als ob der Prophet den Einfall der Assyrier noch in frischer Erinnerung habe (1, 11. 2, 3), daher frühere Kritiker Nahum bis ins 8. Jahrhundert hinaufrücken wollten. Andererseits aber weist der ganze Ton des Orakels auf eine aus nächster Nähe drohende Gefahr für Ninive, daher die neueren Kritiker meist an den Beginn der Belagerung durch Kyaxares und Nabopalassar denken. Doch ist immerhin fraglich, ob Stellen wie 2, 2 und 3, 14, auf die man sich dabei hauptsächlich gestützt hat, nicht vielmehr auf Rechnung der dichterischen Kunst zu setzen sind, die sich das Zukünftige auf das Lebhafteste zu vergegenwärtigen vermag. Nimmt man noch hinzu, daß die 3, 8 ff. erwähnte Verheerung des ägyptischen Thebens offenbar aus frischester Erinnerung fließt und sich höchstwahrscheinlich auf die Eroberung Thebens durch Assarhaddon oder Assurbanipal bezieht, so wird man eher geneigt sein, mit der Ansetzung Nahums bis in die Zeit zwischen 670 und 660 hinaufzugehen. Übrigens gilt Nahum mit Recht für einen der schwierigsten Propheten; diese Schwierigkeit hat ebensowohl in der dichterisch kühnen, ja feurigen Redeweise, wie in mannigfachen Verderbnissen des Textes ihren Grund.

Mit mehr Sicherheit als die Nahums läßt sich die Zeit Zephanjas bestimmen. Wenn 1, 1 sein Stammbaum bis auf Hiskia als seinen Ururgroßvater zurückgeführt wird, so ist damit schwerlich ein anderer als der König Hiskia gemeint. War Amarja, der Urgroßvater Zephanjas, bei Hiskias Thronbesteigung schon geboren, so könnte die Geburt Zephanjas um 655 fallen. Von seinen Orakeln ist wenigstens Kap. 1 mit seinen scharfen Rügen des Götzendienstes und der Gewaltthaten, die in Juda im Schwange gehen, der Zeit vor der Kultusreinigung Josias (623) zuzuweisen. Nach einer von vielen Neueren geteilten Meinung hätte

der Einfall der Scythen (um 628) zu der Bußpredigt Zephanjas Anlaß gegeben und ihm zugleich zu der Schilderung des furchtbaren Gerichtstags Jahwes die Farben geliehen. Doch ist fraglich, ob 3, 6 (welcher Vers besonders dafür geltend gemacht worden ist) nicht vielmehr die Siege der Meder und Chaldäer im Auge hat, zumal auch andere Gründe dafür sprechen, daß Kap. 2—3, 13 erst nach der Kultusreform Josias anzusetzen sind. Daß die Perikope 2, 4—15 höchstwahrscheinlich als ein späterer Einsatz, 3, 14—20 aber als ein aus der ersten Zeit nach dem Exil stammender Zusatz zu betrachten sei, ist bereits zur Übersetzung S. 672 und 673 bemerkt.

Wie weit in diesem ganzen Zeitraum auch die Geschichtsschreibung gepflegt wurde, — etwa durch die erneute Bearbeitung und Ergänzung älterer Werke, wie sie einer handschriftlich fortgepflanzten und fast durchaus dem religiösen Interesse dienenden Litteratur natürlich ist, — entzieht sich völlig unserer Kenntnis. Wohl aber besitzen wir ein Zeugnis dafür, daß die älteren Denkmäler dieser Art bereits eine Art kanonischen Ansehens genossen. Ohnedies wäre nämlich schwer zu begreifen, daß man auf eine so sorgfältige Verschmelzung zweier älterer Geschichtswerke bedacht sein konnte, wie sie uns in der Vereinigung des Jahwisten (J) und älteren Elohisten (E), wohl aus der zweiten Hälfte des 7. Jahrhunderts, vorliegt. Der Hauptgrundsatz des Redaktors (man pflegt ihn mit JE^r oder Rje zu bezeichnen) war ohne Zweifel, soweit möglich nichts zu Boden fallen zu lassen, was irgendwie noch den Charakter einer selbständigen Notiz trug. Bisweilen läßt er längere Zeit nur einer Quelle das Wort; der Bericht der anderen wird dann entweder gelegentlich nachgeholt (so z. B. E 1 Mos. 31, 4 ff. als Parallele zu J 30, 31 ff.) oder auch, wenn die Abweichung zu groß schien, ganz weggelassen. Stimmen dagegen die Parallelberichte im wesentlichen überein, so wird vielfach der Wortlaut beider Quellen (namentlich auch mit Beibehaltung der Gottesnamen) in so enger und geschickter Verflechtung vorgeführt, daß die Quellenscheidung nur auf Grund sorgfältigster Beobachtung des einer jeden Quelle eigentümlichen Wortschatzes und Sprachgebrauchs gelingen konnte. Nicht selten aber versagen diese Kennzeichen, und man muß sich dann mit der Zuweisung an JE begnügen, wie dies häufig am Rande der Übersetzung geschehen ist. Immerhin läßt schon diese letztere einen aufmerksamen Leser die mannigfachen Fugen und Nähte erkennen, die bei der Aneinanderreihung fast gleichlautender Berichte notwendig entstehen mußten. So setzt 1 Mos. 27, 24 (J) unverkennbar noch einmal da ein, wo schon V. 21 (E) eingesetzt hatte. Kap. 37, 28 kommen midianitische Händler an den Brüdern Josephs vorüber; da holten sie Joseph aus der Cisterne heraus und verkauften ihn an die Ismaeliter (vergl. hierzu die Quellenscheidung am Rande der Übersetzung) — ein glänzendes Beispiel dafür, wie der Redaktor bisweilen auch da auf einen Ausgleich der Differenzen verzichtete, wo er ihn mit größter Leichtigkeit hätte vollziehen können. Der eigenen Zuthaten des Redaktors dürften überhaupt nur wenige sein; als ein sicheres Beispiel dieser Art betrachten wir 1 Mos. 20, 18.

Etwa gleichzeitig mit dieser Herstellung eines kanonischen Geschichtswerks über die Urzeit trat man im Kreise der Prophetenjünger an eine andere Aufgabe von höchster Wichtigkeit heran: die Herstellung eines umfassenden Korpus von Kultus- und Civilgesetzen zum Behuf einer Umgestaltung der im Staat und im Kultus herrschenden Praxis. Der Rückfall in die naturalistisch gerichtete Volksreligion unter Manasse hatte gelehrt, daß an eine Besserung der Zustände nicht zu denken sei, so lange der Jahwekult aller der Willkür und all dem Aberglauben, ja der Versetzung mit allerlei altererbten heidnischen Bräuchen preisgegeben blieb, wie sie rings im Lande an den lokalen Heiligtümern, so namentlich auf den zum Teil uralten Opferhöhen (bāmōth) im Schwange gingen. Dem gegenüber konnte nur eines helfen: die strenge Beschränkung der Opfer und Feste auf ein legitimes Heiligtum, d. h. selbstverständlich: auf den Tempel zu Jerusalem. Die Frucht dieser Erwägungen war die Grundgestalt des jetzigen 5. Buchs Mose, das sogenannte Urdeuteronomium.

Man hat längst erkannt, daß das im 18. Jahre des Josia vom Oberpriester Hilkia im Tempel aufgefundene Gesetzbuch nicht der gesamte Pentateuch, sondern eben nur die Urgestalt des Deuteronomium gewesen sein kann. Letztere Annahme wird durch den ausführlichen Bericht 2 Kön. 22, 3 ff. Schritt für Schritt bestätigt. Hilkia macht zuerst dem Staatsschreiber Saphan bei dessen gelegentlicher Anwesenheit im Tempel Mitteilung von der Auffindung des Gesetzbuchs, übergiebt es Saphan und dieser liest es. Zu einem auch nur flüchtigen Durchlesen des Pentateuch wären allermindestens 5—6 Stunden erforderlich gewesen; zu der des Urdeuteronomium reichte sicherlich eine halbe Stunde aus. Hierauf begiebt sich Saphan zum Könige, erstattet diesem kurz Bericht über die Ausrichtung seines Auftrags und fährt dann fort: „Der Priester Hilkia hat mir ein Buch gegeben." Und Saphan las es dem Könige vor. Der König ist über den Inhalt aufs äußerste erschrocken. Er zerreißt seine Kleider und entsendet den Priester mit anderen zur Prophetin Hulda, um durch sie einen Ausspruch Jahwes über dieses Buch zu erhalten. Sodann aber versammelt er alle Vornehmen samt allen Priestern und Propheten und dem ganzen Volke zum Tempel, liest ihnen den gesamten Inhalt des neugefundenen Gesetzes vor und verpflichtet sich mit dem ganzen Volke feierlich zur strengsten Beobachtung desselben. Der dann folgende Bericht über die Kultusreinigung im Tempel, in Jerusalem und dem ganzen übrigen Lande bringt wahrhaft unglaubliche Dinge zu Tage. Wir ersehen aus ihm (und zwar auch aus dem ursprünglichen Bericht, mit Absehen von den vielen verschärfenden Zuthaten aus späterer Zeit), daß nicht nur das platte Land, sondern auch die Hauptstadt und der Tempel förmlich vollgestopft waren mit den Merkzeichen eines naturalistischen Jahwekult und schlechthin heidnischen Götzendienstes — und das alles unter den Augen eines so frommen Königs wie Josia und unter den Augen der Tempelpriesterschaft!

Offenbar erklärt sich nun die heftige Bewegung, der tiefe Schmerz des Königs nur daraus, daß er bei dem Verlesen des Gesetzbuchs etwas ganz Neues vernahm, das mit der herrschenden Praxis in völligem Widerspruche stand. Dieses Neue ist eben die Forderung der Koncentrierung des Kultus auf einen Ort und zugleich die Forderung des gründlichen Abthuns aller Überreste des einstigen Naturdienstes. Beides wird gleich an der Spitze des eigentlichen Gesetzkorpus (Kap. 12) auf das Nachdrücklichste eingeschärft. Dem entsprechend wird 2 Kön. 23, 21 ff. stark hervorgehoben, daß seit den Tagen der Richter zum erstenmal unter Josia eine streng gesetzliche Passahfeier (nämlich des ganzen Volks am Centralheiligtum) stattgefunden habe. Die älteren Festgesetze wissen eben noch nichts von einer solchen Forderung; erst 5 Mos. 16 wird sie — und zwar deutlich als eine Neuerung — ausgesprochen.

Der Umstand, daß das Gesetzbuch von dem Oberpriester Hilkia aufgefunden und von ihm dem Staatsschreiber — natürlich zur Weitergabe an den König — überreicht wurde, hat die Vermutung nahe gelegt, daß der Priester schon bei der Abfassung die Hand im Spiele gehabt habe und das Ganze somit auf einen „frommen Betrug" hinausgekommen sei. Alles erwogen dürfte jedoch vielmehr zu urteilen sein, daß Hilkia selbst durch die Auffindung überrascht wurde. Die Stellung der Priester ist im Deuteronomium keineswegs der Art, daß sie einen besonderen Eifer derselben für die Abfassung und Einführung dieses Gesetzes begreiflich erscheinen ließe. Allerdings sicherte die Koncentrierung des Kultus den Priestern zu Jerusalem einen bedeutenden Zuwachs an Einfluß und Einkommen, mochten auch die Abgaben an die Priester an sich noch sehr mäßig sein (5 Mos. 18, 3 ff.). Aber alle etwaigen Vorteile werden durch die ausdrückliche Bestimmung 18, 6 ff. hinfällig gemacht, daß fortan auch den bisherigen Landpriestern ein Anrecht auf den Priesterdienst im Tempel und die Priestergefälle zustehen solle. Wir werden allerdings sehen, daß diese Bestimmung auf die Dauer nicht durchdrang; schon 2 Kön. 23, 9 weiß nur von einem Anteil der Landpriester an den Speisopfern, nichts von ihrem Anrecht auf den Priesterdienst. Aber dem Deuteronomiker war es offenbar Ernst mit der Bestimmung 18, 6 ff., und eben dies ist ein Beweis, daß er nicht in den Kreisen der Priester, sondern

der Propheten zu suchen ist. Dafür, daß das Buch thatsächlich von unbekannter Hand im Tempel niedergelegt war, in der sicheren Hoffnung, daß es früher oder später gefunden und dann seine Bestimmung erfüllen werde, spricht erstlich, daß es bei Gelegenheit baulicher Veränderungen im Tempel zum Vorschein kam. Zweitens aber ist nicht abzusehen, warum man unter den denkbar günstigsten Umständen für eine Kultusreform bis ins 18. Jahr des Josia gewartet haben sollte, auf solchem Wege ein Werk zu veröffentlichen, das doch schon längst ein dringendes Bedürfnis sein mußte. Diese Frage erledigt sich von selbst, wenn man annimmt, daß das Buch in schwerer Zeit, vielleicht noch unter Manasse, verfaßt und in Hoffnung auf eine bessere Zeit deponiert, der Verfasser aber vielleicht darüber gestorben war.

Daß übrigens das Gesetzbuch auch in seiner ursprünglichen Gestalt den Anspruch erhob, auf einer Rede Moses an das Volk zu beruhen, die er unmittelbar vor seinem Scheiden gehalten, ist zweifellos anzunehmen. Ebenso kann sich der Bericht 31, 9 ff., daß Mose „dieses Gesetz" niedergeschrieben und den Priestern zu dereinstiger Vorlesung je am Laubhüttenfest des Erlaßjahrs übergeben habe, nur auf das Urdeuteronomium beziehen. Der weitere Schluß aber, daß dieses somit ein Werk des Betrugs sei, übersieht eine längst anerkannte Thatsache. In Bezug auf Reden, die älteren Auktoritäten in den Mund gelegt werden, ist der Begriff des litterarischen Eigentums den alttestamentlichen Schriftstellern, wie überhaupt dem Altertum, durchaus fremd. Sobald nur die Überzeugung berechtigt erscheint, daß das Vorgetragene im Sinn und Geist jener höheren Auktorität sei und dem Volk zum Heile gereichen müsse, ist auch das Reden in ihrem Namen berechtigt. Das gilt vom Urdeuteronomium so gut, wie vom sogenannten Priesterkodex, der an zahllosen Stellen gleichfalls Mose redend einführt, wie vom „Prediger", der einen Salomo die Eitelkeit aller Dinge bezeugen läßt. Dabei lassen wir ganz bei Seite, wie oft der Deuteronomiker (so gleich 12, 2 in dem Perfekt „verehrt haben"!) die Einkleidung außer Acht und deutlich durchblicken läßt, daß er sich in Wahrheit an ein längst seßhaftes, inmitten einer ziemlich hochgesteigerten Kultur lebendes Volk wendet. Die Frage nun, welche Stücke im jetzigen 5. Buch Mose schon dem Urdeuteronomium angehört haben, ist eine höchst verwickelte und je länger je mehr Gegenstand des Streits geworden. Daß der Prolog bis 4, 40 oder doch Kap. 1—3 nur als eine Bearbeitung des ursprünglichen Prologs betrachtet werden kann, ergiebt sich schon aus einer Vergleichung von 2, 15 einerseits und 5, 3 ff. 9, 7 ff. 22 ff. und 11, 2 ff. andererseits. Der noch weitergehenden Behauptung, daß das Urdeuteronomium nicht mit Kap. 5, sondern erst mit Kap. 12 (als dem Anfang der Gesetzgebung) begonnen habe, ist von namhaften Forschern die andere gegenübergestellt worden, daß die „Ermahnungen" in Kap. 5—11 zwar erst nach den Gesetzen, aber von derselben Hand verfaßt seien. Dagegen ist ziemlich allgemein anerkannt, daß Kap. 27 und der Epilog von 28, 69 an außer etwa 31, 9 ff. dem Urdeuteronomium nicht angehört haben kann. Aber man wird noch einen Schritt weiter gehen müssen. Eine schärfere Betrachtung des gesetzlichen Teils hat gelehrt, daß wir es in demselben mit allerlei Wiederholungen zu thun haben, die sich nur auf einem Wege wahrhaft befriedigend erklären lassen. Das Urdeuteronomium muß zwei vielfach übereinstimmende, aber doch auch wieder verschiedene Bearbeitungen erfahren haben; unser heutiges Deuteronomium ist die Frucht einer Verschweißung beider im Verlauf des Babylonischen Exils, wobei es nicht ohne allerlei letzte Zuthaten abgegangen sein dürfte.

Durch alles dies ist nicht ausgeschlossen, daß auch die jetzige Gestalt des Kerns des Deuteronomiums (in der Übersetzung mit D bezeichnet) sachlich einen fast durchaus einheitlichen Charakter trägt. Und zwar ist es — etwa abgesehen von der Perikope 14, 1—21, die lebhaft an das sogenannte Heiligkeitsgesetz (s. u.) erinnert und schwerlich dem Urdeuteronomium angehört hat — der Geist des Prophetismus, der uns allenthalben in diesen Gesetzen entgegentritt. Er offenbart sich einerseits in dem Dringen auf die Hauptsache, d. i. die ungeteilte, gehorsame Hingabe an den Gott der Väter. Auf die Einschärfung der grundlegenden Wahrheit:

„Jahwe ist unser Gott, Jahwe allein" (6, 4) folgt sogleich die Forderung, ihn von ganzem Herzen, von ganzer Seele und aus aller Kraft zu lieben. Diese Liebe gründet sich auf die innige Dankbarkeit des Volkes dafür, daß es trotz aller seiner Unwürdigkeit von Gott zuerst geliebt, zu seinem Eigentum erwählt, aus der Knechtschaft erlöst und reich gesegnet worden ist (8, 10 ff. 9, 5). Und nichts fordert Gott als Gegengabe für alles dies, als daß das Volk ihn wiederum liebe, in seinen Wegen wandle und beschnittenes Herzens sei (10, 12 ff. 11, 1. 13 u. a.).

Andererseits offenbart sich der Geist des Prophetismus in den zahlreichen Bestimmungen, die eine so edle und wahrhafte Humanität, ja einen solchen sittlichen Zartsinn verraten, daß man mit vollem Recht von einem evangelischen Zug in dieser Gesetzgebung geredet hat. Wie es seit Amos das A und O der prophetischen Predigt war, auf die Übung von Recht und Gerechtigkeit zu dringen, vor Bedrückung der Armen und Hilflosen zu warnen, so ist auch der Deuteronomiker unermüdlich, für Arme, Witwen und Waisen, ja für die Fremdlinge und Sklaven einzutreten. Welchen Blick in das Herz dieses Gesetzgebers lassen Anordnungen wie die 24, 10 ff., aber auch wie 24, 19 ff., thun, wenn man sie mit den sonst im Altertum herrschenden Gewohnheiten vergleicht!

Die naturgemäße Folge der großen Neuerung, der Abschaffung des Höhenkultus, war eine ganz neue Betrachtung der gesamten vorangegangenen Geschichte. Zwar auf die Zeit vor dem Tempelbau Salomos erstreckte sich die deuteronomische Forderung der Kultuseinheit nicht. Sie trat erst in Kraft, als Jahwe seinem Volke vor allen Feinden ringsum Ruhe verschafft und sich eine Stätte erwählt hatte, an der er seinen Namen wollte wohnen lassen. Seit dem Tempelbau aber war aller Kultus außerhalb des Tempels Sünde; dies galt namentlich auch von dem Kultus im nördlichen Reiche, zumal derselbe noch mit Stierdienst (der „Sünde Jerobeams") gepaart war. Das Werk nun, in welchem diese neue Betrachtung der Dinge den entsprechenden Ausdruck fand, ist das „Buch der Könige". Ursprünglich ein Buch wurde es in der griechischen und lateinischen Bibel *, darnach auch in der deutschen und (seit 1518) sogar in der hebräischen Bibel in zwei gespalten. Das Königsbuch umfaßt drei große Gruppen: 1) die Geschichte Salomos 1 K. 1—11; 2) die Geschichte der getrennten Reiche bis zur Zerstörung Samarias (1 K. 12 bis 2. K. 17), abgeschlossen durch eine längere Reflexion über die Gründe seines Falls und durch Angaben über seine Wiederbesiedelung; 3) die Geschichte Judas bis zur Begnadigung Jojachins 561 v. Chr. (2 K. 18—25). Sämtliche Könige sind genau nach der Reihenfolge der Thronbesteigung geordnet. So folgen auf Jerobeam I die drei ihm gleichzeitigen Könige von Juda, dann die sechs Könige von Israel, die bei Lebzeiten Asas den Thron bestiegen, u. s. w.

Schon ein oberflächlicher Einblick lehrt, daß das Buch nicht ein Kompendium der äußeren Geschichte Israels sein will. Für diese konnte der Verfasser auf andere Quellen verweisen. Er selbst will eine Art von Kirchengeschichte geben, vor allem eine Geschichte der Prophetenwirksamkeit in beiden Reichen. Zu diesem Behufe hat er den Stoff aus umfänglicheren Werken excerpiert und zugleich über sämtliche Könige, oft auch über einzelne Handlungen derselben, sein Urteil abgegeben. Der Maßstab, nach dem er urteilt, ist allenthalben das Deuteronomium. Der Geist und Sprachgebrauch des letzteren macht sich in einer Weise geltend, daß die Ausscheidung der vom Verfasser des Königsbuchs selbst herstammenden Sätze fast überall mit Sicherheit zu vollziehen ist. Darnach ist auch die Bezeichnung des Verfassers und der ihm verwandten Schriftsteller als „Deuteronomisten" durchaus gerechtfertigt.

* Die griechische und lateinische Bibel zählen unsere 2 Bücher Samuelis und Könige als vier „Bücher der Königreiche". Unsere Königsbücher sind also das 3. und 4. Buch der Königreiche (oder kurzweg „der Könige").

Bei der Einführung sämtlicher Könige von Juda und Israel wird mit peinlicher Regelmäßigkeit ein und dasselbe Schema befolgt: Datierung der Thronbesteigung nach dem Regierungsjahr des gleichzeitigen Königs des anderen Reichs und die Dauer der Regierung, bei den judäischen Königen auch das Alter bei der Thronbesteigung und der Name der Mutter, bei allen sodann das Urteil über ihren religiösen Charakter. Dieses lautet bei den Königen von Israel stehend: „er that, was Jahwe mißfiel" oder „er wandelte auf dem Wege Jerobeams und in seiner Sünde, zu der er Israel verführt hatte". Die Könige von Juda werden verschieden beurteilt, bisweilen unter Vergleichung mit ihren Vorgängern oder (so Hiskia) mit David. Allen aber, auch den Besten, wird bis auf Josia als Makel angerechnet, daß sie den Höhendienst duldeten (I, 15, 14. 22, 44). Der Verfasser setzt eben voraus, daß alle Könige das deuteronomische Gesetz hätten kennen und befolgen sollen.

Fragen wir nun: woher nahm der Verfasser den Geschichtsstoff, den er bisweilen ausführlicher, meist aber (wo nicht Prophetengeschichten ins Spiel kommen) in der denkbar knappsten Form mitteilt, so wird zu antworten sein: aus den Werken, die er fast ausnahmslos bei allen Königen für alles, „was sonst noch von einem jeden zu sagen ist", citiert, d. h. dem „Buch der Geschichte der Könige von Juda" und dem „Buch der Geschichte der Könige von Israel". Denn auch das I, 11, 41 citierte „Buch der Geschichte Salomos" (Sa am Rande der Übersetzung), sowie die ephraimitischen Prophetengeschichten und sonstigen Erzählungen (P, E, P²), die wir bereits oben S. 155 f. besprochen haben, lagen unserem Verfasser höchstwahrscheinlich nur als Bestandteile jener Geschichtsbücher über die Könige Israels und Judas vor. Ja, selbst das muß gefragt werden, ob wir thatsächlich an zwei verschiedene Werke und nicht vielmehr an ein Königsbuch zu denken haben, das der Verfasser nur unter verschiedenem Namen citiert hätte, je nachdem es sich um Könige von Israel oder Juda handelte. Da uns diese Annahme sehr wahrscheinlich dünkt, werden wir das Werk im folgenden einfach als „das große Königsbuch" bezeichnen.

Aus verschiedenen Zusätzen zu den Citierungen dieses Werks in unseren Königsbüchern ergiebt sich, daß es sowohl über Kriegsthaten nach außen (so z. B. I, 14, 19. II, 14, 15. 28), wie über Verschwörungen (I, 16, 20. II, 15, 15) und Regierungsmaßregeln (so namentlich Bauten: I, 15, 23. 22, 39. II, 20, 20) im Innern berichtet haben muß. Nur einmal (II, 21, 17) wird der „Sünde" (gemeint sind ohne Zweifel Verschuldungen gegen den rechten Kultus) eines Königs gedacht. Es ist jedoch fraglich, ob dieses religiöse Urteil schon im großen Königsbuch vorlag oder erst vom Deuteronomisten gefällt ward.

Aus welchen Quellen das große Königsbuch geschöpft hat, entzieht sich großenteils unserer Beurteilung. Wenn wir von den oben erwähnten Auszügen absehen, die wahrscheinlich schon der Verfasser des großen Königsbuchs aus umfassenderen selbständigen Werken gemacht hat, so bleibt außerdem noch eine ziemliche Anzahl einzelner Notizen, die den Stempel großer Schlichtheit und eben darum Zuverlässigkeit tragen. Dieselben sind, wo sie dem Wortlaute nach vorzuliegen scheinen, am Rande der Übersetzung mit K bezeichnet. Doch gehört hierher noch allerlei, was der Deuteronomist in seine Eingangsformeln verflochten hat, so namentlich die Regierungsdauer und (bei den jüdischen Königen) der Name der Mutter. Wahrscheinlich ist aller dieser von uns mit K bezeichnete Stoff einer Art von Chroniken entnommen, die frühzeitig in beiden Reichen angelegt, sodann — und zwar mehrmals, wie z. T. unsere mittelalterlichen Chroniken — bis zu einem späteren Zeitpunkte fortgeführt wurden. So kann z. B. die Notiz II, 8, 22 („bis auf den heutigen Tag") nur von einem aufgezeichnet sein, der von dem Siege Amazjas (14, 7; vergl. 16, 6) noch nichts wußte. Dabei ist jedoch ohne Zweifel ganz von der noch immer herrschenden Meinung abzusehen, jene Chroniken seien mit den amtlichen Annalen beider Reiche identisch gewesen. Zum Erweise dafür berief man sich auf die angebliche Erwähnung eines „Reichsannalisten" unter David (2 Sam. 8, 16. 20, 24), Salomo

(1 Kön. 4, 3) und Hiskia (2 Kön. 18, 18. 37). In Wahrheit kann jedoch der betreffende Ausdruck (mazkîr) nur einen Beamten bezeichnen, der die Regierungsangelegenheiten vor dem Könige „in Erwähnung bringt", also einen vortragenden Rat, entsprechend dem Wesir der muhammedanischen Herrscher, unserem „Kanzler". Dazu stimmt, daß der Mazkîr unter den höchsten Beamten, im 2. Buch Samuelis noch vor dem Oberpriester aufgezählt wird. Übrigens aber wird die Annahme amtlicher Annalen in Israel schon durch den beständigen (oft durch Meuchelmord herbeigeführten!) Wechsel der Dynastieen sehr unwahrscheinlich. Ebenso finden sich aber auch bei den jüdischen Königen Notizen, die höchstwahrscheinlich dem großen Königsbuch entnommen sind und von denen doch schwer anzunehmen ist, daß jeweilen der Sohn des betreffenden Königs für ihre Aufzeichnung in den offiziellen Annalen Sorge getragen haben sollte. Durch alles dies ist nicht ausgeschlossen, daß der Verfasser des großen Königsbuchs mehrfach sehr alte Urkunden und Aufzeichnungen benutzt hat (vergl. unter anderem I, 4, 1 ff. 4, 7 ff. 5, 2 f. und die Datierung des Tempelbaus mit vorexilischen Monatsnamen 6, 37 f., vielleicht einer Inschrift am Tempel entnommen). In einigen Fällen stoßen wir auf Parallelberichte, von denen schwer zu sagen ist, welchen historischen Wert sie besitzen und ob sie bereits von dem Verfasser des großen Königsbuchs oder erst vom Deuteronomisten aufgenommen wurden (I, 9, 23. 11, 13 ff. II, 18, 14 ff. 23, 8^b und 19 f.; manches andere der Art ist in der Übersetzung bestimmten Quellen, jedoch mit ? zugeteilt). Allgemein anerkannt ist, daß in II, 19, 10 ff. (in der Übersetzung K^2) eine durch V. 9^b in ein selbständiges Ereignis verwandelte Parallele zu 18, 17 ff. vorliegt.

Die Verweisung auf das große Königsbuch findet sich bei allen Königen Israels außer bei Joram (offenbar weil in der jetzigen Anordnung des Stoffs kein Raum dafür war) und bei dem letzten König, Hosea. Dagegen fehlt sie nicht bei Simri, der eine Woche, und bei Sallum, der einen Monat regierte. Ebenso fehlt sie bei keinem der judäischen Könige bis auf Jojakim, außer bei Ahasja (aus gleichem Grunde, wie bei Joram von Israel) und bei Joahas, der in Wahrheit gar nicht zur Regierung kam. Da sich die letzte Verweisung bei Jojakim findet, so ist anzunehmen, daß sich das große Königsbuch bis auf dessen Regierung erstreckte, und es bleibt nur die Frage, wann der Deuteronomist sein Excerpt anfertigte.

Die Antwort scheint leicht: II, 25, 27 ff. wird die Begnadigung Jojachins im 37. Jahre nach seiner Wegführung (561 v. Chr.) erzählt, übrigens auch schon sein Tod vorausgesetzt. Also schrieb der Deuteronomist frühestens um 560 im Exil. Dazu stimmt, daß I, 5, 4 von allen Königen westlich vom Euphrat als von denen jenseits des Stromes die Rede ist, und daß an verschiedenen Stellen (I, 8, 44 ff. 9, 1 ff. II, 17, 19 f. 21, 7 ff. 22, 15 ff. 23, 26 f.) deutlich die Exilierung des Volks und die Zerstörung Jerusalems vorausgesetzt ist. Trotz alledem hat man längst erkannt, daß zahlreiche andere Stellen ebenso sicher für den vorexilischen Standpunkt des Deuteronomisten zeugen (so I, 8, 15 ff. 11, 29 ff. II, 17, 21 ff. und 41), und hat mit Recht bemerkt, daß die Kultusreform unter Josia so nur von einem solchen erzählt werden konnte, der noch die Hoffnung auf die Rettung des Staates daran knüpfte.

Somit hat man zwischen zwei Redaktionen der jetzigen Königsbücher zu unterscheiden. Die erste (etwa um 600, in der Übersetzung Dt) reichte bis mindestens II, 23, 30, wahrscheinlich aber bis 24, 1. Die zweite (von uns mit Dt^2 bezeichnet) fügte den Schluß bis 25, 30 und sonst allerlei (s. o.) hinzu. Ihr religiöser Standpunkt ist in einem Punkte noch strenger, als der des ersten Redaktors. Während diesem (I, 3, 2) der Höhendienst vor dem Tempelbau als unverfänglich gilt, betrachtet es der zweite Redaktor (V. 3) als einen Makel an Salomo, daß er auf der großen Höhe zu Gibeon opferte, und läßt ihn V. 15 wenigstens nachträglich auch vor der Bundeslade Brandopfer und Heilsopfer darbringen.

Auf Rechnung des zweiten Redaktors ist endlich ein Bestandteil der Königsbücher zu setzen, der zu vielem Streiten und Erwägen Anlaß gegeben hat. Das sind die sogenannten

Synchronismen, d. h. die Datierung der judäischen Könige nach den Regierungsjahren der israelitischen und umgekehrt. Allerdings wurde auf diesem Wege der Mangel an irgend einer Ära ausgeglichen; aber der Thatbestand lehrt, wie schwierig die Ausführung war. Auf die Könige von Juda entfallen vom Tode Salomos bis zur Zerstörung Samarias 260 Jahre, auf die von Israel innerhalb des gleichen Zeitraums 241 Jahre 7 Monate 7 Tage. Hier liegt also ein Rechnungsfehler vor. Zu demselben Ergebnis gelangen wir durch die Vergleichung der astronomisch gesicherten Chronologie der assyrischen Keilinschriften. Nach diesen kämpfte Ahab von Israel noch in der Schlacht bei Karkar (854 v. Chr.) mit; von da bis zur Zerstörung Samarias verflossen 132 Jahre. In den Königsbüchern aber werden den Königen von Ahabs Sohn Ahasja bis mit Hosea 157 Jahre 7 Monate zugeteilt. Nimmt man noch hinzu, daß die Zahlen für die ersten acht Könige Israels (abgesehen von Simri) so lauten: 22. 2. 24 (urspr. wohl 22). 2. 12. 22. 2. 12, so liegt der Verdacht nahe, daß hier die Zahl 12 als Durchschnittszahl zu Grunde gelegt ist. Sie selbst findet sich zweimal, während dreimal die 22 durch 2 zu 2 × 12 ergänzt scheint. Nach alledem kann nicht bestritten werden, daß die Chronologie und zwar ganz besonders die Synchronismen mehrfach künstlich zurechtgemacht sind. Dazu nötigte teils der Mangel an überlieferten Zahlen (so namentlich bei den israelitischen Königen), teils die Verderbnis oder auch die Widersprüche in dem, was überliefert war. Schließlich hat auf das Ganze noch ein ebenso spätes wie künstliches System eingewirkt, dessen Spuren uns 1 Kön. 6, 1, sowie in den Königszahlen selbst vorliegen. Nach 1 Kön. 6, 1 verflossen vom Auszug bis zum Tempelbau 480 Jahre (d. h. 12 Generationen zu je 40 Jahren). Von da bis zum Ende Zedekias entfallen auf die Könige Judas 430 Jahre, auf das Exil 50, ergiebt wiederum 480 Jahre. Immerhin ist fraglich, ob schon der zweite Redaktor diese Ausdehnung des Systems von je 12 Generationen auf die Zeit vom Tempelbau bis zur Wiederbegründung des Staates im Auge gehabt hat. Man müßte dann annehmen, daß seine Thätigkeit erst in die nachexilische Zeit fiel. Das aber dürfte nicht zu bezweifeln sein, daß eben dieses System auf die endgiltige Fixierung der Königszahlen eingewirkt hat. Diese Annahme hat um so weniger Schwierigkeit, als ohnedies eine ziemliche Menge von Zuthaten (in der Übersetzung mit Z bezeichnet) zu dem ursprünglichen Texte des Königsbuchs zu verzeichnen sind, und zwar nicht bloß solche, die bereits vom zweiten Redaktor vorgefunden und in den Text aufgenommen sein können, sondern auch zweifellos nachexilische, die sich entweder durch ihre Anlehnung an den Priesterkodex im Pentateuch (so I, 8, 4^{b}) oder durch ihre Abweichung von den eigenen Aussagen des Deuteronomisten oder endlich durch ihren midraschartigen Charakter (so I, 12, 21 ff. und 33 ff. II, 1, 9 ff.) als späte Zuthaten zu erkennen geben.

Es war die Stimme eines Propheten, die aus allen den Prophetengeschichten und der gesamten Darstellung des Königsbuchs an das Ohr der verblendeten Menge schlug, eine erschütternde Predigt über die endlose Verschuldung des Volks und seiner Könige und die Langmut Gottes, die sich doch schon einmal — bei dem Gericht über Israel — erschöpft gezeigt hatte. Aber keine Prophetenstimme konnte mehr aufhalten, was schon Jesaja (6, 9 ff.) als die wahre, von Gott selbst gewollte Wirkung der Bußpredigt bezeichnet hatte, — gesteigerte Verstockung und darnach das Gericht. Eine andere Wirkung erzielten auch die Prophetenstimmen nicht, deren wir noch aus der Zeit zwischen 623 und 586 zu gedenken haben, die Habakuks und — eines der größten von allen — Jeremias.

Über die Deutung und Ansetzung der Weissagung Habakuks herrschte früher fast völlige Übereinstimmung. Der Hinweis auf die furchtbare Macht und die Gewaltthaten der Chaldäer (1, 6) schien keine andere Datierung zuzulassen, als die nach der Schlacht bei Karkemis, durch welche Nebukadnezar gleichsam die Herrschaft über ganz Vorderasien angetreten hatte, also um 604. Diese Auffassung blieb für Kap. 1—2, 8 auch dann bestehen, als Stade (Zeitschrift für die alttest. Wissenschaft 1884, S. 154) 2, 9—20 einem nachexilischen Überarbeiter zuschrieb

und K. 3, den sogenannten Habakukpsalm, gleichfalls für ein nachexilisches Gemeindelied erklärte. Von diesen Annahmen fand besonders die zweite fast allgemeine Zustimmung (zumal die musikalischen Notizen in der Überschrift und Unterschrift auf die erst nachträgliche Herübernahme aus einer Liedersammlung hinweisen), während Budde (s. u.) von K. 2, 9 ff. wenigstens V. 9—12 und 15—17 für das ursprüngliche Orakel in Anspruch nehmen will. Seitdem jedoch Giesebrecht („Beiträge zur Jesaiakritik". Gött. 1890, S. 197 f.) und — unabhängig von ihm — auch Budde und Rothstein geltend gemacht haben, daß Hab. 1, 5—11 den Zusammenhang zwischen V. 4 und 12 sprenge, sind auf diese Beobachtung weitere Hypothesen gegründet worden, die uns gleichfalls erwähnenswert scheinen. Giesebrecht selbst urteilte, daß die Weissagung 1, 5—11 („ein in sich geschlossenes Orakel, das die Chaldäer erst ankündigt") vor V. 1 gehöre; was übrig bleibe, bilde ein selbständiges Stück, unter dem Druck der Chaldäerherrschaft, wahrscheinlich im Exil verfaßt. Dagegen erblickt Budde (Theolog. Studien und Kritiken, 1893, S. 383 ff.) in dem Vergewaltiger der Frommen nicht den Chaldäer, sondern den Assyrier, dem durch die neuaufstrebende Macht der Chaldäer der Untergang angedroht werde. Und zwar habe der Drohspruch (1, 5—11) seine ursprüngliche Stelle hinter 2, 4; das ganze Orakel aber (außer den späteren Zusätzen 2, 13 f. und 18—20) gehöre in die Zeit um 615. Rothstein endlich (Theolog. Studien und Kritiken 1894, S. 51 ff.) kommt zu dem Ergebnis, daß das ursprüngliche Orakel Habakuks (um 605) die Spitze seiner Darstellung gegen die überhandnehmende, durch Jojakims Regiment geförderte innerjudäische Gottlosigkeit und Gewaltthätigkeit richtete und das durch die Chaldäer herbeizuführende Strafgericht über das abtrünnige Land und Volk ankündigte. Dieses Orakel (nach der urspr. Anordnung: 1, 2—4. 12ᵃ. 13. 2, 1—5ᵃ. 1, 6—10. 14. 15ᵃ) sei alsdann von einem Späteren (im Exil) derart umgearbeitet und erweitert worden, daß es wenigstens in seinem größeren Teile zu einem Orakel gegen Babel wurde. Für jede der beiden letztgenannten Hypothesen sind triftige Gründe geltend gemacht worden. Andererseits unterliegen freilich beide dem Bedenken, daß sie eine Versetzung von mindestens fünf Versen innerhalb des ursprünglichen Orakels annehmen müssen. Eine Entscheidung ist daher schwer zu treffen.

Mit der Besprechung Habakuks haben wir jedenfalls weit über den Anfang der Wirksamkeit Jeremias hinausgegriffen. Aber mit gutem Grunde gedenken wir seiner erst jetzt, als des großen Zeugen von der Gerechtigkeit und unantastbaren Heiligkeit seines Gottes am Ausgang der vorexilischen Zeit. Ihm war das unsäglich schwere Los gefallen, Jahrzehnte hindurch den Todeszuckungen des Vaterlands zusehen zu müssen in der Gewißheit, daß auch die Fürbitte eines Mose und Samuel es nicht mehr zu retten vermöchte. Jesaja, Micha hatten den Untergang Judas noch in ziemlich weiter Ferne geschaut; Jeremia hat ihn mit allen seinen Schrecken persönlich erlebt. Und so ist seine Rede von Anfang bis zu Ende voller Anklagen, Drohungen, Kummer und Jammer. Jirmejahu (d. i. nach üblicher Deutung „Jahwe gründet", richtiger wohl „Gott verwirft") stammte nach 1, 1 (vergl. auch 32, 6 ff.) von Hilkia, einem der Priester, die zu Anathoth in Benjamin (jetzt ʿAnâta, eine Stunde nordöstlich von Jerusalem) wohnten. Im 13. Jahre des Josia (628 v. Chr.) in noch jugendlichem Alter (1, 6) zum Propheten berufen, wirkte er seitdem beständig zu Jerusalem (2, 1. 7, 2 ꝛc.). Datiert ist aus der Zeit Josias nur das Orakel 3, 6 ff.; doch sagt Jeremia selbst 25, 3, daß er vom 13. Jahre Josias ab nunmehr 23 Jahre unermüdlich zum Volke geredet habe. Und so dürften wenigstens die Kapitel 2—6 als Niederschlag von Reden aus der Zeit Josias zu betrachten sein. Ein rühmendes Urteil des Propheten über Josia lesen wir 22, 15; nach 2 Chron. 35, 25 hat auch er nach der Schlacht bei Megiddo ein Trauerlied auf den vielbeweinten König gedichtet. Mit Joahas (unter dem Namen Sallum) beschäftigt sich allein der Spruch 22, 10 ff.

Immer düsterer gestaltete sich die Lage des Staats und mit ihr auch die des Propheten unter Jojakim, dem unwürdigen ältesten Sohne des edlen Josia (22, 13 ff.). In den Anfang

seiner Regierung fällt wahrscheinlich die symbolische Handlung mit dem linnenen Gürtel (13, 1 ff.) und sicher eine andere, das Zertrümmern eines irdenen Krugs im Thale Hinnom samt den daran geknüpften Drohungen. Die Wiederholung der letzteren im Vorhof des Tempels hat zur Folge, daß Pashur, der Oberaufseher des Tempels, Jeremia schlagen und eine Nacht hindurch in den Block legen läßt (20, 1 ff.). Dafür weissagt ihm der Prophet, daß er selbst alle Schrecken der Eroberung Jerusalems erleben, dann aber mit seiner Familie in Babylonien sterben werde. In jener Nacht der Einkerkerung sind ohne Zweifel die beiden ergreifenden Stücke 20, 7 ff. und 14 ff. entstanden, das erste fast eine Anklage Jahwes, der ihn bethört und der allgemeinen Verhöhnung preisgegeben habe, ein Ausbruch der Verzweiflung, aus der sich der Prophet dann doch wieder zu neuem Vertrauen, ja zum Lobpreise Gott hindurchringt, — das andere eine Verfluchung seines Geburtstags und dessen, der seinem Vater die Kunde von seiner Geburt überbracht habe.

Eine fast noch größere Gefährdung des Propheten als Kap. 19 f. berichtet Kap. 26, gleichfalls aus dem Anfang der Regierung Jojakims. Erbittert durch die Drohungen, die er in dem von Festbesuchern erfüllten Vorhofe des Tempels gegen letzteren und die Stadt ausgesprochen hat, ergreifen ihn die Priester und Propheten und der ganze Haufe mit dem Ruf: du mußt sterben! Auf die Kunde davon eilen die Obersten Judas, die wir auch sonst dem Propheten geneigt sehen, herbei und leiten eine ordentliche Gerichtsverhandlung ein. Jeremia zeigt sich dabei in seiner ganzen Größe. Gegenüber der Anklage der Priester und Propheten beruft er sich unerschütterlich auf den Befehl Jahwes, der ihm solches zu weissagen geboten habe. Möchten sie daher den Ruf zur Buße nicht ungehört verhallen lassen. Übrigens aber sei er in ihrer Gewalt und lasse über sich ergehen, was ihnen gut dünke; nur möchten sie bedenken, welche Blutschuld sein Tod über sie bringen werde.

Solche Worte und solche Hoheit überwältigen das Volk. Samt den Obersten ergreift es Partei für den Propheten; etliche der Vornehmen erinnern überdies an einen Vorgang unter Hiskia, nämlich die Drohweissagung Michas, die jedoch nicht den Tod des Propheten, sondern Buße des Volks herbeigeführt habe. So entrann Jeremia, namentlich durch den Schutz Ahikams, des Sohnes Saphans, dem drohenden Tode.

Seit der Schlacht bei Karkemis (605) verkündigt Jeremia unermüdlich, daß das Gericht über Juda von Seiten der Chaldäer kommen werde. Erst muß das Land zur Wüste, das Volk ein Gegenstand des Entsetzens und des Hohnes werden und 70 Jahre dem Könige von Babel dienen, ehe auch über diesen das Gericht Gottes ergeht und umgekehrt *sein* Land zur Wüste wird (Kap. 25).

In dasselbe Jahr 605 fiel die erste Aufzeichnung von Orakeln Jeremias. Das Schicksal der von Baruch nach dem Diktat des Propheten beschriebenen Rolle wird uns Kap. 36 ebenso anschaulich wie ergreifend geschildert. Die Vernichtung der Rolle durch Jojakim hatte übrigens nur die Folge, daß Jeremia von Baruch eine neue anfertigen ließ und dem Inhalte der ersten noch viele Reden gleicher Art beifügte.

Der um 602 erfolgte Abfall Jojakims konnte nicht sogleich von Nebukadnezar geahndet werden. Es ist sogar fraglich, ob Jojakim den Anfang der Belagerung Jerusalems noch erlebt hat. Allerdings wird ihm Jer. 22, 18 ff. und 36, 30 ein schimpflicher Tod geweissagt und ein solcher könnte ihn am ehesten bei einem Ausfall gegen die Chaldäer ereilt haben. Die Belagerung scheint erst nach dem persönlichen Eintreffen Nebukadnezars energischer betrieben worden zu sein. Die freiwillige Unterwerfung Jojachins, die vielleicht auf den Rat, jedenfalls im Sinne Jeremias erfolgte (vergl. 22, 20 ff.), setzte ihr ein Ende. Wie Jeremia über die damalige Lage urteilte, daß ihm bereits mit dieser ersten Wegführung der Untergang des Volkes besiegelt schien, ersieht man aus dem Gesicht von den guten und schlechten Feigen (Kap. 24) aus dem Anfang der Regierung Zedekias. Für die Weggeführten erwartet er infolge ihrer

Buße Begnadigung und Wiederkehr; für den Überrest in Judäa und Ägypten verbleibt es bei allen den früheren Drohungen.

Im vierten Jahre Zedekias (also 594) sind die Gesandten der umliegenden kleineren Völker in Jerusalem versammelt, offenbar, um sich gegen die Chaldäer zu verschwören. Da erhält Jeremia Weisung von Jahwe (Kap. 27), sich Stricke und Jochhölzer an den Hals zu legen und den Königen jener Völker Botschaft zu senden, daß sie nur durch die willige Unterwerfung unter die Chaldäer dem völligen Verderben entrinnen würden. Dieselbe Weisung richtet Jeremia auch an Zedekia, die Priester und das ganze Volk, zugleich mit eindringlichen Warnungen vor den Lügenpropheten, die ihren thörichten Hoffnungen schmeicheln und die baldige Zurückbringung der entführten heiligen Geräte verheißen, während in Wahrheit auch der Rest, der bisher noch verschont blieb, nach Babel wandern muß. Bald darauf (28, 1 ff.) weissagt Hananja, ein Prophet aus Gibeon, im Tempel abermals, daß binnen zwei Jahren Jojachin samt den Tempelgeräten zurückkehren werde. Jeremia, obschon nicht frei von Bedenken, bekräftigt dies mit einem „Amen"; ja, er läßt es geschehen, daß ihm Hananja das Joch vom Halse nimmt und es zerbricht, zum Zeichen, daß vor Ablauf zweier Jahre das Joch Nebukadnezars am Halse der Völker zerbrochen werden solle. Kaum aber hat Jeremia den Rücken gewandt, da ergeht an ihn das Wort Jahwes: an die Stelle des zerbrochenen hölzernen Joches werde vielmehr ein eisernes treten; Hananja aber solle als Lügenprophet noch in demselben Jahre sterben. Und Hananja starb in selbigem Jahr im siebenten Monat.

Die Warnung vor Lügenpropheten spricht Jeremia auch in einem ungefähr gleichzeitigen Sendschreiben an die Exulanten in Babel aus (29, 1 ff.). Er wird deshalb von dem Propheten Semaja bei den Priestern in Jerusalem verklagt, antwortet aber nur mit einer Drohweissagung gegen Semaja.

Das Anrücken der Chaldäer um 588 veranlaßt Zedekia (21, 1 ff.), durch zwei Abgesandte ein Orakel von Jeremia zu begehren. Sie erhalten schlimmsten Bescheid. Dem Volke aber rät der Prophet, zu den Chaldäern zu fliehen; denn nur die Überläufer würden ihr Leben retten. Und als sich im zweiten Jahre der Belagerung ein Hoffnungsschimmer zeigte, indem Nebukadnezar wegen des Anrückens des Pharao Hophra die Belagerung aufhob, blieb doch Jeremia unerschütterlich bei seinem Spruch. Er erklärt den Abgesandten Zedekias, die ihn um seine Fürbitte angehen sollten: die Chaldäer werden wiederkehren, die Stadt erobern und verbrennen. Ja, wenn man auch das ganze Heer der Chaldäer schlüge, so daß nur wenige Verwundete übrig blieben, so würden sich d i e s e in ihrem Zelt erheben und die Stadt verbrennen.

Bald darauf (37, 11 ff.) wird Jeremia bei einem Ausgange aus der Stadt von einem Thorhüter ergriffen und als vermeintlicher Überläufer trotz seines Widerspruchs zu den Obersten gebracht. Diese lassen ihn stäupen und im Hause des Staatsschreibers Jonathan in einem unterirdischen Gewölbe einkerkern. Erst nach geraumer Zeit, nachdem unterdes die Belagerung wieder aufgenommen war, läßt ihn Zedekia heimlich in den Palast holen, um ein Wort Jahwes von ihm zu vernehmen. Die Antwort lautet wie immer: du wirst der Gewalt des Königs von Babel überliefert werden! Zugleich aber will Jeremia von Zedekia wissen, womit er die Einkerkerung verdient habe, und fleht ihn schließlich an, er möge ihn wenigstens nicht in das Gefängnis bei Jonathan zurückbringen lassen. Zedekia läßt ihn fortan im Wachthofe verwahren und ihm täglich einen Laib Brot reichen, bis alles Brot in der Stadt aufgezehrt war. Während des Aufenthalts im Wachthofe aber wird Jeremia durch einen merkwürdigen Vorgang (Kap. 32) belehrt, daß hinter allen den Drangsalen, die der Stadt und des Volkes warteten, doch auch die tröstliche Hoffnung auf die Wiederkehr der Verbannten und die Wiederaufrichtung des Staates stehe, — eine Verheißung, die in den Kap. 33 folgenden Sprüchen noch weiter ausgeführt wird.

In die letzte Zeit der Belagerung werden wir in Kap. 38 geführt. Jeremia wird auch

im Wachthofe nicht müde, seine Unglücksweissagung zu wiederholen. Da werden endlich die Obersten der Sache überdrüssig und fordern vom Könige seinen Tod, da er doch nur das Volk mutlos mache. Feigherzig giebt ihnen Zedekia den Propheten preis. Aber sie haben dann doch nicht den Mut, sich an seiner geheiligten Person zu vergreifen. Um ihn aber wenigstens unschädlich zu machen, lassen sie ihn an Stricken in eine Cisterne im Wachthofe hinab, die so voll Schlamm war, daß der Prophet darin einsank. Es ist ein Zeugnis der stärksten Art für die Gerechtigkeit des Gottesgerichts an Juda, daß sich in dieser Stunde niemand des Märtyrers erbarmte, als ein Fremdling, der Äthiope Ebed-Melech, ein Kämmerer des Königs. Dieser erwirkt von Zedekia die Befreiung Jeremias; dafür verheißt ihm der Prophet (39, 15 ff.) Errettung vom Schwerte der Chaldäer. Seitdem befand sich Jeremia wieder im Wachthof.

Derselbe Zedekia aber, der ihn vorher so leichtfertig preisgegeben, läßt ihn (38, 14 ff.) dann doch wieder heimlich herbeiholen, um ihn zu befragen, und schwört ihm für jeden Fall Sicherheit zu. Abermals erhält er nur den Rat, durch freiwillige Unterwerfung sein Leben und den Bestand der Stadt zu retten. Zedekia ist jedoch keines mannhaften Entschlusses fähig; er fürchtet, im Lager der Chaldäer den jüdischen Überläufern preisgegeben zu werden. Alles Zureden Jeremias fruchtet nichts. Statt einer Antwort gebietet ihm Zedekia nur strenges Stillschweigen über die Unterredung und giebt ihm für den Fall, daß er doch von den Obersten danach gefragt werde, selbst eine Ausflucht an die Hand. Jeremia gehorcht, und so bleibt der Handel verborgen.

Über das Schicksal des Propheten nach der Eroberung der Stadt liegt uns ein doppelter Bericht vor: der eine (mehrfach durch spätere Einschaltungen unterbrochen) in 38, 28ᵇ. 39, 3 und 14; der andere in Kap. 40, 1 ff. Beide lassen sich so vereinigen, daß Jeremia nach der Einnahme der Stadt von den chaldäischen Offizieren (vielleicht auf Verwendung Gedaljas; nach 39, 11 f. auf Befehl Nebukadnezars) in Sicherheit gebracht, dann aber doch mit den übrigen Gefangenen nach Rama übergeführt wurde. Erst hier machte ihn Nebusar-Adan, der unterdes mit der Zerstörung der Stadt beschäftigt gewesen war, ausfindig und läßt ihm die Wahl, ob er unter seinem Schutze mit nach Babel ziehen oder sich zu Gedalja nach Mizpa begeben wolle. Jeremia wählt das letztere und Nebusar-Adan entläßt ihn mit einem Gnadengeschenk.

Nach der Ermordung Gedaljas und allen den traurigen Vorgängen, die uns Kap. 40, 7—41, 18 berichtet werden, waren auch Jeremia und Baruch mit dem Überreste des Volks von Mizpa nach Süden geflohen. Während einer Rast in der Nähe von Bethlehem begehrt das Volk (42, 1 ff.) von Jeremia Fürbitte und die Befragung Jahwes. Der Prophet verspricht, ihnen von der Antwort Gottes nichts vorenthalten zu wollen, und sie selbst verpflichten sich eidlich zum Gehorsam gegen den Gottesspruch. Nach zehn Tagen ergeht an Jeremia das Wort Jahwes: nur durch das Verbleiben im Lande, nicht durch die beabsichtigte Flucht nach Ägypten würden sie ihr Leben retten. Kaum aber hat der Prophet diesen Spruch mitgeteilt, so erheben sich (43, 1 ff.) freche Stimmen: das sei Lüge und nicht Gottes Gebot; Baruch habe den Propheten aufgereizt, damit sie noch alle den Chaldäern in die Hände fielen. Kurz, sie gehorchen nicht, sondern ziehen ab und zwingen auch Jeremia und Baruch, sie nach Ägypten zu begleiten. Zu Thachpanhes, d. i. nach der griechischen Bibel Daphne bei Pelusium, also dicht an der Grenze, lassen sie sich nieder. Hier wird der Prophet angewiesen (43, 8 ff.), seinen Landsleuten durch eine symbolische Handlung und deren Deutung die dereinstige Verheerung Ägyptens durch Nebukadnezar anzukündigen. Erfüllt hat sich diese Weissagung erst 525 durch Kambyses.

Die letzte Spur der Wirksamkeit Jeremias liegt uns in Kap. 44 vor, in der Strafrede an die ägyptischen Juden wegen ihres Götzendienstes, wie ihn nach V. 15 besonders die Weiber trieben und nach V. 17. 25 schon vor der Einwanderung gelobt hatten. Da ihnen alles Elend

des Volks noch nicht zum warnenden Exempel gedient habe, so solle nun auch der letzte Rest umkommen. Frech erwidert das Volk: gerade umgekehrt verhalte es sich. So lange sie der Himmelskönigin geopfert, hätten sie Brotes genug gehabt und kein Unheil gesehen. Erst seit diese Opfer unterblieben seien (d. h. seit der Kultusreinigung Josias!), mangle es an allem und hätten Schwert und Hunger sie aufgerieben.

Die Antwort Jeremias ist für uns der Schwanengesang des Propheten. Noch einmal legt er Zeugnis gegen die Verächter Gottes ab. Mögen sie ihr frevelhaftes Gelübde halten, nur solle fortan niemand mehr den Namen Jahwes in den Mund nehmen. Nur ein geringer Rest werde dereinst nach Juda zurückkehren, die übrigen aber in Ägypten umkommen. Dann werde sich offenbaren, wessen Wort Wahrheit gewesen sei, das seinige oder das ihre.

Daß Jeremia diesen Vorgang nicht lange überlebt haben kann, lehrt schon eine ungefähre Berechnung seines Alters. War er bei seiner Berufung 628 gegen 30 Jahre alt, so bei der Zerstörung Jerusalems mindestens 70. Und was war in diesen letzten Jahren an Kummer, Entbehrung und Mißhandlungen über ihn ergangen! Nach einer jüdischen Tradition wäre er schließlich doch noch nach Babel abgeführt worden. Weit wahrscheinlicher ist jedoch die andere, nach der er von seinen eigenen Volksgenossen zu Thachpanhes gesteinigt ward. Wie lebhaft sich aber nachmals die Erinnerung des Volks mit der Gestalt des großen Dulders beschäftigte, dafür liegen uns in 2 Makk. 2, 1 ff. 15, 14 ff. und noch in Matth. 16, 14 sprechende Zeugnisse vor. Es sind verschiedene Gründe, die es erklärlich machen, daß die Bedeutung gerade dieses Propheten in der Folgezeit immer höher gewertet wurde. Darunter ist sicher nicht der letzte, daß uns kein anderer Prophet persönlich so nahegerückt, so menschlich verständlich ist, wie Jeremia. Wohl begegnen uns auch bei Hosea leise Spuren von dem Zwiespalt zwischen dem, was er seinem natürlichen Menschen nach hoffen und wünschen möchte, und dem, was ihn der Geist Gottes zu erwarten und anzudrohen nötigt. Bei Jeremia aber zieht sich dieser Zwiespalt in ergreifender Weise fast durch seine ganze Wirksamkeit hindurch. Nicht als ob der Prophet je dem göttlichen Befehle (1, 18) untreu geworden wäre, sich als eine „feste Burg und eiserne Säule und eherne Ringmauer gegenüber dem ganzen Lande, den Königen Judas, seinen Obersten und Priestern" zu erzeigen, — aber welche Blicke thun wir dabei in sein eigenes gramerfülltes Herz, wie es dem heiligen Zorn über seines Volkes Sünde und doch zugleich dem tiefsten Schmerz über seines Volkes Untergang fast erliegen will. Dieser endlose Kampf zwischen den zwiespältigen Mächten in seinem Innern prägt sich bis zu einem gewissen Grade auch in seiner Sprache aus. Obschon weit entfernt von dem mächtigen Wogen jesajanischer Rede, weiß doch auch sie in besonderer Weise durch ihren elegischen Ton das Herz zu ergreifen und zu rühren; mit gutem Grunde hat man Jeremia „den ersten Dichter des Gefühls unter den Propheten" genannt.

Die Entstehung des jetzigen Buches Jeremia läßt sich in der Hauptsache auf fünf Redaktionsstadien zurückführen; die ersten vier werden uns durch das Buch selbst bezeugt.

Nach 36, 2 begann Jeremia seine schriftstellerische Thätigkeit im vierten Jahre Jojakims, indem er Baruch alle Orakel aus den Jahren 628—606 diktierte. Diese Rolle wird von Baruch dem Volke vorgelesen, von Jojakim stückweise auf dem Kohlenbecken verbrannt. Wieviel sie von dem jetzigen Inhalt des Jeremiabuches enthielt, läßt sich nur vermutungsweise bestimmen. Außer einem Bericht über die Berufung zum Propheten gehörte hierher wohl der größte Teil von Kap. 2—20. 21, 11—22, 19. 25, 1—14. Daß sich daran auch Orakel gegen auswärtige Völker schlossen, ergiebt sich aus dem Wortlaut von 36, 2. Dafür spricht auch, daß die griechische Bibel die Orakel gegen die fremden Völker, die im hebräischen Jeremia in den Kapiteln 46—49 zu lesen sind, hinter 25, 13 einreiht, während sich im hebräischen Text nur 25, 15—38 als Hinweis auf die einstige Stelle dieser Orakel erhalten hat. Bei alledem muß jedoch die Frage offen bleiben, wie viel von dem jetzigen Inhalt der Kap. 46—49 bereits der ersten Sammlung

Jeremias angehört haben kann. Bei der Erneuerung der von Jojakim verbrannten Rolle wurden nach 36, 32 noch „viele Reden ähnlicher Art" (u. a. wohl auch der Spruch an Baruch Kap. 45) beigefügt; in ihr haben wir also ein zweites Stadium der Redaktion des Buches zu erblicken. Ein drittes wird uns durch den jetzigen Prolog zum Ganzen (1, 1—3) bezeugt. Er datiert die nachfolgende Sammlung zuerst aus den Tagen Josias und Jojakims (so weit reichte vielleicht die Überschrift der ersten und zweiten Rolle), dann aber weiter bis zum fünften Monat des elften Jahres Zedekias. Die Redaktion dieser Sammlung fällt also bereits in die Zeit nach der Zerstörung Jerusalems; ob sie von Jeremia selbst während des zweimonatlichen Aufenthalts bei Gedalja oder erst in Ägypten vollendet wurde, läßt sich nicht ausmachen. Da sie aber der Orakel in Kap. 42—44 und überhaupt der Ereignisse seit dem fünften Monate noch nicht gedenkt, so ist sie wohl zu unterscheiden von der vierten Redaktionsstufe, bei der außer Kap. 40—44 noch verschiedene andere Berichte über Ereignisse im Leben Jeremias beigefügt wurden. Diese Redaktion fällt vielleicht noch in die erste Hälfte des Exils und kann (vergl. jedoch die Note) von der Hand Baruchs herrühren. Jedenfalls beruhen diese Erzählungen fast durchweg auf ganz vorzüglicher Information, wie sie nur aus eigenen Aufzeichnungen Jeremias oder Baruchs oder den Mitteilungen von Augenzeugen gewonnen werden konnte*. Auf ein fünftes und letztes Stadium führen endlich die mannigfachen Zusätze (in der Übersetzung in runde Klammern eingeschlossen und mit Z bezeichnet), die z. T. erst der nachexilischen Zeit entstammen können. Sicher gehören dahin die aus irrtümlicher Auffassung des Zusammenhangs fließenden Einschaltungen in Kap. 39 (vergl. die erste Note auf S. 543 der Übersetzung), sowie Kap. 52 (vergl. zu diesem die dritte Note auf S. 562) und das Orakel gegen Babel in Kap. 50—51, 58. Letzteres ist etwa um 400 auf Grund der älteren, vielfach wörtlich benutzten Orakel gegen Babel (Jes. 13 f. 21. 34 f. u. s. w.) in Judäa verfaßt**.

5. Die Zeit des Exils.

Nach der früher herrschenden Ansicht wäre die Zeit des Exils — etwa abgesehen von Ezechiel, den Klageliedern und einer Anzahl von Klagepsalmen — in litterarischer Beziehung eine Zeit des Todesschlafes gewesen. In Wahrheit hat jedoch gerade in dieser Zeit eine große litterarische Regsamkeit geherrscht, ein sichtlicher Eifer, das Erbe der vorexilischen Vergangenheit zu ordnen, unter einem bestimmten Gesichtspunkt zu überarbeiten und das Zusammengehörige zu einem großen Ganzen zu verbinden. Daneben aber fehlt es auch nicht an grundlegenden Neuschöpfungen, und zwar auf zwei scheinbar ganz verschiedenen Gebieten: dem der Gesetzgebung und dem der Prophetie. Ja, in Hesekiel, dem Bindeglied zwischen der vorexilischen und der exilischen Zeit, stellt sich uns die merkwürdige Erscheinung eines Prophetismus dar,

* In der Zeittafel S. 126—128 sind die betreffenden Kapitel in eckige Klammern eingeschlossen. — Die Gründe für diese Annahme einer exilischen Redaktionsstufe sind namentlich von Kuenen (in der 2. Auflage seiner „historisch-kritischen Untersuchung der Bücher des alten Bunds", II, 255 ff.) überzeugend dargelegt worden. Namentlich wäre die vielfach sehr befremdliche Anordnung der Orakel, sowie die Form Nebukadnezar (statt der von Jeremia selbst gebrauchten richtigen Form Nebukadrezar) bei der Herleitung von Jeremia — allerdings auch von Baruch — schwer begreiflich. Nach Kuenen sind u. a. auch die Kapitel 18—20. 26—29 und 34—44 auf Rechnung dieses Redaktors zu setzen. Auch Stade (ZAW 1892, S. 276 ff.) nimmt eine weitgehende Thätigkeit dieses Redaktors an und zeigt an Kap. 21 und 24 f., die er (wie 26 und 28 f.) aus einem erzählenden Buch über Jeremia herleitet, den sekundären Charakter derselben. In instruktiver Weise ist neuerdings der Stoff von Giesebrecht (Kommentar über das Buch Jeremia, Göttingen 1894) auf die drei Rubriken „Jeremia, Baruch, Bearbeiter" verteilt worden.

** Vergl. den näheren Nachweis der Zusammensetzung dieses (allerdings im Namen Jeremias erlassenen und daher wohl absichtlich vor dem ächten Stück 51, 59 ff. eingeschobenen) Orakels bei Budde, in den „Jahrbüchern für deutsche Theologie" Bd. 23, S. 428 ff.

der gesetzgeberisch auftritt und dadurch für die Neubegründung des jüdischen Staates als einer „Theokratie“ von unermeßlicher Bedeutung wird.

Jechäzeqēl, d. i. Gott stärkt, Sohn Busis und priesterlichen Stands, war bereits 597 mit Jojachin hinweggeführt worden. Seine Berufung zum Propheten fiel nach 1, 2* in das fünfte Jahr nach der Wegführung Jojachins, also 593 v. Chr. Hesekiel befand sich damals unter den Exulanten zu Tel Abib (3, 15) am Flusse Kebar im Lande der Chaldäer (1, 3), also ohne Zweifel im eigentlichen Babylonien. Nach 3, 24. 8, 1 bewohnte er dort ein eigenes Haus. Daß er verheiratet war, ergiebt sich aus 24, 15 ff.: im 9. Jahre nach der Wegführung wurde ihm sein Weib, „seiner Augen Lust“, durch eine Krankheit genommen. Aus 8, 1. 14, 1, wo die Vornehmen des Volkes vor ihm sitzen, pflegt man zu schließen, daß er bei den Exulanten in besonderem Ansehen gestanden habe. Doch ist die Meinung wohl nur, daß sie ihn (so ausdrücklich 20, 1) als Propheten befragen wollen, wie ihn anderwärts (24, 19. 37, 18) Leute aus dem Volke befragen. Von einem Auftreten in größerem Kreise berichtet 11, 25.

Wie alt Hesekiel bei seiner Berufung gewesen, wird nirgends angedeutet. Doch läßt seine offenbar sehr genaue Kenntnis des Tempels vermuten, daß er nicht schon in jugendlichem Alter Jerusalem verlassen, sondern wohl noch als Priester dort gewirkt hatte. Das späteste Datum seines Buches ist (29, 17) das 27. Jahr [nach der Wegführung], also 571. Die Dauer seiner Prophetenwirksamkeit umfaßte somit 22 Jahre. Trotz des günstigen Urteils, das Jer. 24 über die Exulanten im Vergleich mit den Zurückgebliebenen gefällt wird, hat doch Hesekiel (14, 3 ff. u. a.) auch schwere Klagen über seine Leidensgenossen zu führen, wie ihm denn schon bei seiner Berufung (2, 6 ff. und 3, 8 ff.) bittere Erfahrungen vorausgesagt werden. 33, 30 ff. entwirft er eine bezeichnende Schilderung von der Art, wie sie sein Wort aufnehmen „wie ein Liebeslied, als eines, der eine schöne Stimme hat und trefflich die Saiten spielt“, dann aber doch nicht darnach thun.

Die Anlage des Buches Hesekiel ist überaus durchsichtig; für die Einheitlichkeit spricht überdies, daß der Prophet durchweg in erster Person redet. Die erste Hauptgruppe (Kap. 1—24) enthält Visionen, Reden und symbolische Handlungen aus der Zeit vor der Zerstörung Jerusalems und zwar (nach der Datierung der Kap. 1. 8. 20. 24) in chronologischer Folge aus dem 5., 6., 7. und 9. Jahre nach der Wegführung. In der zweiten Hauptgruppe (Kap. 25—32) sind die (meisten) Orakel gegen die auswärtigen Völker in geographischer Anordnung zusammengestellt, nur daß der größere Cyklus der gegen Ägypten gerichteten Weissagungen ans Ende gerückt ist. Datiert sind diese Orakel: 29, 1 aus dem 10. Jahr, 26, 1. 30, 20 und 31, 1 aus dem 11. Jahr; 32, 1 und 17 aus dem 12. Jahr der Wegführung. Die Datierung 29, 17 leitet eine Art von Korrektur zu dem Orakel gegen Tyrus (Kap. 27) ein. Daß dieser Nachtrag erst dem bereits fertigen Buche beigefügt wurde, ergiebt sich schon daraus, daß die Drohung gegen Tyrus nichtsdestoweniger unverändert stehen blieb. Die dritte Gruppe (Kap. 33—39) umfaßt meist Zukunftsreden, darunter auch die großartige Weissagung von der Wiederbelebung der erstorbenen Gebeine (d. i. des im Exil begrabenen Volks) in Kap. 37 und die Weissagung von dem letzten Ansturm der heidnischen Mächte, Gogs und seiner Verbündeten, gegen den bereits wieder aufgerichteten Gottesstaat (Kap. 38 f.). Datiert ist von diesen Orakeln nur 33, 21 aus dem 12. Jahre (vergl. jedoch die erste Note auf S. 603 der Übersetzung. Als vierte Hauptgruppe folgt endlich Kap. 40—48 die große Vision von der Neugestaltung des Gottesstaats, namentlich des Tempels und des Gottesdienstes, in der messianischen Zeit, aus dem 25. Jahre nach der Wegführung.

* Die 1, 1 vorangehende Datierung aus dem 30. Jahre pflegt man auf irgend eine babylonische Aera, etwa die des Nabopalassar als Königs von Babel (625), zurückzuführen. Wahrscheinlich stand jedoch der Vers ursprünglich am Eingang eines für uns verlorenen Orakels aus dem 30. Jahre nach der Wegführung Jojachins. Andernfalls ist er überhaupt nicht zu begreifen.

Mit Ausnahme von 26, 1, wo durch ein Schreiberversehen der Monat (nicht der Monatstag!) fehlt, erfolgt die Datierung überall nach Jahr, Monat und Tag. Diese müssen also jeweilen vom Propheten aufgezeichnet worden sein; in einem Falle (24, 2) wird ihm dies ausdrücklich geboten. In welchem Umfange Hesekiel diesen Aufzeichnungen noch sonstige Notizen beifügte, wissen wir nicht. Nur lehrt die durchgängige Einheitlichkeit der Sprache und der Gedanken, sowie nicht minder der gelegentliche Ausblick auf spätere Ereignisse (so 12, 13 auf die Blendung Zedekias; 19, 12 ff. auf das Ende des Königtums), daß die eigentliche Abfassung des Buchs ohne größere Zwischenpausen erst im späteren Leben des Propheten erfolgte.

Das Urteil über den schriftstellerischen Charakter Hesekiels stand ehedem durchaus unter dem Bann des Vorurteils, daß ihm der Pentateuch, obenan die priesterliche Gesetzgebung in demselben, schon abgeschlossen vorgelegen habe. Bei dieser Voraussetzung konnte man allerdings von eigenen Gedanken nur wenig bei Hesekiel entdecken und sich höchstens verwundern, wie er — als Priester! — darauf verfallen war, in Kap. 40—48 das altheilige Gesetz vielfach in andere Formen umzugießen. Zu einem ganz anderen Urteil gelangt man jedoch, wenn man, der Gewalt der Thatsachen weichend, die Entstehung des sogenannten Priesterkodex im Pentateuch in die exilische und nachexilische Zeit verlegt. Dann enthält Hes. 40—48 nicht eine schwer begreifliche Umbildung, sondern vielmehr den Grundriß der priesterlichen Gesetzgebung. Der vermeintliche Stubengelehrte wird zum Schöpfer originaler Gedanken, zum Bahnbrecher für eine neue Ordnung der Dinge, kurz, zu einem Manne des praktischen Wirkens und zwar eines Wirkens mit außerordentlichem Erfolg.

Die Stellung und die letzten Ziele Hesekiels lassen sich nur auf Grund eines Rückblicks in die seit 623 verflossenen Jahre richtig würdigen. Das 623 aufgefundene Gesetzbuch hatte den Höhenkult (wenigstens seit dem Tempelbau) als eine Verfehlung hingestellt, mit der fortan gründlich gebrochen werden müsse. Immerhin zeigt dabei die Art, wie die bisherigen Höhenpriester der Mildthätigkeit des Volkes empfohlen werden, ja wie ihnen 18, 6 sogar ein Anrecht auf den Priesterdienst zu Jerusalem eingeräumt wird, daß der Deuteronomiker den Höhenkult samt allem, was mit ihm zusammenhing, nicht als eine schlechthin unsühnbare Schuld des Volkes betrachtete. Noch schien es ihm nicht zu spät, einzulenken und durch die eifrige Pflege eines Gott wohlgefälligen Kults den Bestand des Staates zu retten. Aber der weitere Verlauf der Dinge hatte ein anderes Urteil gefällt. Weder hatte sich der von oben angeregte reformatorische Eifer nachhaltig erwiesen — von welchen götzendienerischen Greueln im Tempel weiß nicht Hesekiel Kap. 8 zu erzählen! —, noch ließen die unterdes ergangenen Gerichte auf eine Minderung der Schuld des Volkes schließen. Hier setzen die Gedanken Hesekiels über die ganze Vergangenheit des Volkes ein. Sie gilt ihm, wie Kap. 16 und 23 in mehr als drastischen Bildern dargelegt wird, von Anfang an als eine ununterbrochene Kette von heidnischen Greueln, eine endlose Anhäufung unsühnbarer Schuld. Daher giebt es für die Schuldigen auch keinerlei Erbarmen. Erst wenn die Stadt samt dem Tempel verbrannt ist, wenn Feuer, Schwert und Verbannung ihre Arbeit gethan haben (5, 2 ff.), kann an die Begnadigung des geringen und überdies nochmals gesichteten Restes (5, 3 f.) gedacht werden. Die Wiedereinpflanzung dieses Restes aber, die Wiederaufrichtung des Staates und Gottesdienstes muß in Formen erfolgen, die ein für allemal eine Wiederkehr jener so schwer gebüßten Greuel ausschließen. „Heiligkeit", d. i. Freiheit von jeder Art Befleckung, soll der Charakter des neuen Gottesstaates sein, Heiligkeit nicht bloß des Tempels, sondern des ganzen Tempelbezirks, ja des ganzen Landes und Volks. Und die Wahrung dieser Heiligkeit wird verbürgt durch eine Reihe von Symbolen und unverbrüchlichen Ordnungen in Bezug auf die heiligen Räume, Zeiten, Personen und Handlungen. Wohl sind diese Ordnungen an sich noch nicht gleichbedeutend mit der rechten Anbetung Gottes, aber sie sind die unerläßliche Vorbedingung für eine solche. So ist Hesekiel

der Schöpfer des Cerimonialgesetzes, der geistige Vater der levitischen Richtung im Judentum geworden. Die Grundlinien derselben liegen uns, wie erwähnt, in den neun letzten Kapiteln seines Buches vor. Es war ein schwerer Irrtum, in den Forderungen, die der Prophet dort aufstellt, lediglich Allegorieen und Symbole zu erblicken. Wo solche vorliegen, wie Kap. 47, 1—12, sind sie unschwer zu deuten. Das meiste aber will als ernstgemeinte Forderung des Propheten verstanden sein und hat, sofern nicht die Macht der überlieferten Sitte oder sonstige Umstände hemmend entgegentraten, in der priesterlichen Gesetzgebung seine Verwirklichung gefunden. Die wichtigste aller Neuerungen wird in Kap. 44, 6 ff. angebahnt. An Stelle der unbeschnittenen Fremdlinge, die bisher den niederen Dienst im Heiligtum verrichtet haben, sollen künftig die vormaligen Höhenpriester (und deren Nachkommen) treten. Sie erleiden damit die verdiente Strafe dafür, daß sie einst das Volk bei seinem Götzendienst unterstützten. Des Priesterrechts sind sie verlustig; dieses bleibt fortan den Zadokssöhnen, d. i. den Abkömmlingen der jerusalemischen Priesterfamilien, allein vorbehalten. Diese Forderung Hesekiels ist die Wurzel der Unterscheidung von Priestern und Leviten, die noch das Deuteronomium nicht kennt, während sie im priesterlichen Gesetz eine überaus wichtige Rolle spielt. Dieser Sachverhalt ist allein ausreichend, dem sogenannten Priesterkodex seine richtige Stelle — nach Hesekiel — anzuweisen.

Die Behauptung, daß Hesekiel außerhalb der letzten neun Kapitel aller Originalität bar, oder daß „der Prophet vom Schriftsteller erdrückt" worden sei, ist nur insofern berechtigt, als Hesekiel in der That als der erste der (im engeren Sinne so zu nennenden) „schriftstellernden Propheten" bezeichnet werden muß. Nicht als ob die gerade von Hesekiel so oft hervorgehobene Einwirkung des Gottesgeistes nur vorgespiegelt wäre, oder den Visionen nicht ein thatsächlicher Kern zu Grunde läge. Aber solche Bestandteile der Visionen, die (vergl. besonders 1, 11. 15 ff.) nicht vorstellbar, und symbolische Handlungen, die (vergl. 4, 4 ff.) nicht ausführbar sind, können nur als schriftstellerische Ausgestaltung prophetischer Gedanken betrachtet werden. Dabei fehlt es übrigens in den prophetischen Reden nicht an allerlei neuen Bildern und Vergleichen, und über dem Ganzen schwebt ein so tiefer sittlicher Ernst, ein so klares Bewußtsein von der persönlichen Verantwortlichkeit eines Jeden für sein Thun und Lassen (Kap. 14. 18. 33), daß es ein grobes Unrecht gegen den Propheten heißen muß, über Kap. 40—48 die vorangehenden 39 zu vergessen. Er, der zum Levitismus den Grund gelegt hat, weiß doch — ganz im Geiste der alten Propheten — nur von einem Mittel, die erstorbenen Gebeine neu zu beleben, — das ist der Odem Gottes, der in sie fährt, die Wiedererstandenen auf den heimatlichen Boden zurückbringt und dort einen Friedensbund mit ihnen schließt von ewigem Bestand (37, 14. 26).

In welcher Gestalt das Hesekielsche Zukunftsprogramm nachmals verwirklicht wurde, wird sich uns bei der Besprechung des sogenannten „Heiligkeitsgesetzes" und des „Priesterkodex" ergeben. Zuvor haben wir es noch mit einer Reihe von litterarischen Produkten zu thun, in denen nicht nur der Sprachgebrauch, sondern auch der Geist des Deuteronomiums fortwirkt. Wir rechnen dahin von poetischen Erzeugnissen die Klagelieder, auf dem Felde der Geschichtsschreibung die deuteronomistische Redaktion sämtlicher Geschichtsbücher, auf dem der Prophetie das Trostschreiben des „großen Unbekannten" (Jes. 40 ff.) und einige andere dem jetzigen Jesajabuche einverleibte prophetische Stücke.

Die Klagelieder, in der hebräischen Bibel die dritte der fünf „Festrollen" oder Megillen (genauer die Megille des 9. Ab, des Tags der Verbrennung des Tempels), verraten fast durchweg eine so frische Erinnerung an die letzte Zeit der Belagerung und die Eroberung Jerusalems, daß sie (wenigstens zum größten Teile) nur von einem Augenzeugen oder doch jüngeren Zeitgenossen dieser Ereignisse gedichtet sein können. Die Voraussetzung, daß Jeremia der Verfasser sei, ist der hebräischen Bibel unbekannt. Sie findet sich erst im Eingange der

Klagelieder in der griechischen (und darnach auch in der lateinischen) Bibel und beruht vielleicht nur auf der irrigen Deutung von 2 Chron. 35, 25. Der Ort der Abfassung ist höchstwahrscheinlich Babylonien, nicht, wie andere wollten, Ägypten. In betreff der alphabetischen Anordnung und des „Klageliederverses“ in den vier ersten Kapiteln verweisen wir auf die erste Note zu S. 864 der Übersetzung. Die frühere Annahme, daß alle fünf Lieder von derselben Hand stammen, ist neuerdings stark erschüttert worden. Nachdem bereits Stade (Geschichte des Volkes Israel, S. 701) Kap. 3 einer viel späteren Zeit zugewiesen hatte, unterschied Löhr („Die Klagelieder“, Göttingen 1891) zwischen dem, überall zur Stadt redenden Dichter von Kap. 2—4 und dem von Kap. 1 und 5, der durch diese Ergänzung die Lieder 2—4 für den Gottesdienst habe nutzbar machen wollen. Dieselbe, ohne Zweifel richtige, Unterscheidung vertritt auch Cornill (Einleitung ins Alte Testament [2] S. 246 ff.), nur daß er als den „ältesten und wertvollsten“ Teil nur Kap. 2 und 4 gelten läßt, dann aber Kap. 1 und 5 gleichfalls von einer Hand herleitet. Übrigens kommt auch in diesen der Jammer über die noch immer fortdauernden trostlosen Zustände und das drückende Bewußtsein einer noch immer ungesühnten Schuld des Volks zu ergreifendem Ausdruck.

In betreff der Erzeugnisse der deuteronomistischen Geschichtsschreibung haben wir an die oben S. 168 hervorgehobene Thatsache anzuknüpfen, daß das jetzige Deuteronomium erst im Exil durch die Verschweißung und teilweise Überarbeitung verschiedener Recensionen des Urdeuteronomiums entstanden sein kann. Mit dieser Redaktionsthätigkeit stand nun höchstwahrscheinlich eine viel weitergehende im engsten Zusammenhang, nämlich die Verschmelzung des Sammelwerks JE (vergl. über die Entstehung dieses letzteren oben S. 166) mit dem Deuteronomium und die deuteronomistische Überarbeitung und Ergänzung der Geschichtsbücher vom Buche der Richter bis zum 2. Buche der Könige.

In den vier ersten Büchern des Pentateuch sind die Spuren des Deuteronomisten verhältnismäßig selten; höchstwahrscheinlich gehören hierher 1 Mos. 26, 5. 2 Mos. 13, 3—16 und 15, 25 f. (beide letztere Stellen sollten in der Übersetzung mit Dt anstatt mit D bezeichnet sein!), ferner 34, 10^b—13 und 4 Mos. 21, 33—35, sowie manches andere im Pentateuch, das wir der Sicherheit wegen einfach mit R (Redaktor) bezeichnet haben. Sehr bemerkbar ist dagegen die Hand des Deuteronomisten im Buche Josua, und zwar sind hier seine Zuthaten bisweilen so eng mit dem Stoff von JE verflochten, daß die Quellenscheidung mit großen Schwierigkeiten zu kämpfen hat und nicht selten auf ein sicheres Ergebnis verzichten muß. Anders im Buche der Richter. Hier sind die deuteronomistischen (in der Übersetzung mit Ri bezeichneten) Erweiterungen des vordeuteronomistischen Richterbuches (vergl. über dieses oben S. 158) an verschiedenen Merkmalen, nicht zuletzt an ihrer Gleichartigkeit mit den entsprechenden Bestandteilen der Königsbücher, ziemlich sicher zu erkennen. Nächst der Auffassung der Richter als eigentlicher Beherrscher des ganzen Volks mit lebenslänglicher Regierungsdauer, sowie dem sogenannten „theokratischen Pragmatismus“, d. h. der Zurückführung aller Schicksale des Volks auf sein religiöses Verhalten, ist vor allem das feste chronologische Schema auf Rechnung dieses Redaktors zu setzen. Und zwar liegt dabei die schon oben S. 172 erwähnte Berechnung des Zeitraums zwischen dem Auszug und dem Tempelbau zu 480 Jahren zu Grunde. Wenn im jetzigen Richterbuch statt dessen vielmehr 593 Jahre für den gleichen Zeitraum angesetzt werden*, so rührt dies daher, daß von dem letzten Redaktor (s. u.) gegen die Absicht des Deuteronomisten auch bei Othniel und den sogenannten kleinen Richtern Regierungsjahre (zusammen 110) berechnet, außerdem aber auch die drei Jahre Abimelechs (nach 9, 22) in Ansatz gebracht sind.

---

* Zu den 390 Jahren, die die Addition der Zahlen des Richterbuchs ergiebt, sind nämlich noch je 40 Jahre für Mose, Josua, Eli, Samuel und David und die drei ersten Jahre Salomos zu rechnen.

In den Samuelisbüchern finden sich — abgesehen von den chronologischen Notizen und sonstigen Spuren des im Richterbuch mit Ri bezeichneten Redaktors, der seine Bearbeitung der älteren Geschichte bis zum Ende Samuels und Sauls geführt zu haben scheint, — noch einige andere charakteristische Stücke von deuteronomistischer Hand. So enthält 1 Sam. 2, 35 ff. einen unleugbaren Hinweis auf das Schicksal der nichtzadokitischen Priester nach der Kultusreform des Josia. Für die späte Entstehung von 1 Sam. 7, 3 ff. beweist, daß hier (V. 13 f.) die bis in Davids Zeit fortdauernde Bedrängnis durch die Philister ignoriert wird. In 1 Sam. 12 scheint die überarbeitende Hand besonders am Schluß hervorzutreten. 2 Sam. 7 ist sie, abgesehen von dem gesamten Ton der Rede, vor allem an V. 12 f. erkennbar. Hier ist der ursprüngliche (noch in V. 27 festgehaltene) Wortlaut: nicht du wirst mir ein Haus bauen, sondern ich dir! in den anderen umgesetzt: nicht du, sondern dein Sohn! Der letzte deuteronomistische Einsatz innerhalb der alten Davidsgeschichten ist 1 Kön. 2, 1—9, das sogenannte Testaments Davids. Gegen seine Zugehörigkeit zu der Davidsquelle (Da) spricht vor allem, daß in dieser (V. 13 ff.) die Hinrichtung Joabs und Simeis nicht mit dem Befehl Davids, sondern aus anderen Anlässen begründet wird. Welchen Zweck die Einschaltung verfolgte, ist schwer zu sagen. Sollte Salomo, der Erbauer des Tempels, auf diesem Wege von Blutschuld freigesprochen werden, so war damit andererseits David eine solche Rachgier, ja Heimtücke aufgebürdet, daß für ihn ebensoviel verloren, wie für Salomo gewonnen ward. Über die (zweite) deuteronomistische Redaktion der Königsbücher vergl. oben S. 171 f. Wahrscheinlich ist auf ihre Rechnung auch die Verpflanzung von 1 Kön. 1 und 2 aus dem Verbande der Davidsgeschichten (vergl. oben S. 149) an die Spitze des Königsbuchs zu setzen.

Das zusammenhängende Geschichtswerk, welches durch die Bemühungen der deuteronomistischen Redaktoren (denn schwerlich haben wir bei alledem nur an eine Hand zu denken) entstand, umfaßte bereits etwa zwei Drittel des gesamten Stoffs in den Geschichtsbüchern von 1. Mose bis mit dem 2. Buche der Könige. Wie mehrfach erwähnt, tragen alle diese Ergänzungen und Überarbeitungen der älteren Litteratur den Stempel des Deuteronomiums, der Gesetzgebung im Geiste des Prophetismus, an sich. Daß aber dieser Geist selbst noch lebendig und zu schöpferischer That fähig war, dafür zeugt uns ein wunderbares Denkmal seines Wirkens aus dem letzten Viertel des Exils: der sogenannte Deuterojesaja *, d. i. Kap. 40 ff. des jetzigen Buches Jesaja.

Es sind die gewaltigen Ereignisse der Zeit um 546 v. Chr. — die Niederwerfung des medischen und lydischen Reiches durch Cyrus —, die sich zunächst in Kap. 40—48 mehr oder weniger deutlich widerspiegeln. Die Zeit des Trostes ist gekommen, das Strafgericht über Juda zu Ende. Gemäß uraltem Ratschluß und längst ergangener prophetischer Verkündigung wird der allmächtige, unvergleichliche Gott sein Volk heimführen und die Götzen der Heiden zu Schanden machen. Zum Werkzeug der Züchtigung Babels und der Befreiung Israels hat er Cyrus erwählt. Eben diese Befreiung eröffnet Israel die Möglichkeit, nun erst völlig den Missionsberuf zu erfüllen, der ihm durch den ewigen Ratschluß Gottes zum Heile der Völkerwelt übertragen, durch seine eigene Sünde und Verblendung gehemmt, aber darum nicht erloschen war. Mit der Erneuerung des Volkes aber soll sich seine Herrlichkeit als die eines priesterlichen Volkes offenbaren, eine Anbetung Gottes im Geiste und der Wahrheit an die Stelle des toten Werkdienstes treten. Das neue Jerusalem ist das Vorspiel einer Erneuerung des Himmels und der Erde; die Wiedervereinigung aller Versprengten, ewiges Heil für die Erlösten und ewige Pein für die Gottlosen bilden den Schluß.

* Dieser Name (wörtlich „zweiter Jesaja") will nicht die Vermutung ausdrücken (die allerdings auch ausgesprochen worden ist), daß der Verfasser dieser neun Kapitel auch Jesaja geheißen habe, sondern nur die letzteren als selbständigen zweiten Teil des Jesajabuches bezeichnen.

Mit alledem ist jedoch nur ein dürftiger Begriff von dem überströmenden Reichtum der prophetischen Gedanken in diesen 27 Kapiteln gegeben. Eine genauere Darlegung des Inhalts wird durch ein Doppeltes sehr erschwert. Nirgends findet ein streng logischer Gedankenfortschritt statt. Anklagen und Rügen wechseln mit Tröstungen und Verheißungen; auf hoffnungsfreudige Sprüche folgen solche, die — wohl aus Anlaß neuer Ereignisse — eine gedrückte Stimmung verraten. Auch die äußere Form wechselt zwischen einer gewählten Prosa und rein dichterischer Rede. Die andere Schwierigkeit liegt in dem Schwanken der Aussagen über einen der wichtigsten Begriffe des ganzen Buchs, den „Knecht Jahwes". Dieser bezeichnet in einer Reihe von Stellen (41, 8. 44, 1. 21 u. s. w.) ebenso gewiß das Volk Israel, wie er anderwärts (49, 5. 50, 10) deutlich von ihm unterschieden wird. Versteht man nun letztere Stellen, wie natürlich, von dem geistlichen Israel, den wahrhaft theokratisch Gesinnten, denen der Missionsberuf am eigenen Volke wie an den Heiden übertragen ist, so entsteht eine neue Schwierigkeit durch die berühmte Perikope von dem unschuldig leidenden Knecht Jahwes 52, 13 ff. Nicht nur, daß hier die Deutung der einzelnen Züge auf eine Mehrheit, anstatt auf eine Einzelperson, überaus schwierig ist, — der Prophet selbst, der doch sicher zu dem geistlichen Kern des Volks zu rechnen wäre, stellt sich selbst (53, 2 ff.) dem Knechte Jahwes mit gegenüber. Nach Kap. 53 aber ist nur noch (54, 17 ꝛc.) von Knechten Jahwes die Rede.

Die schon von Eichhorn gemachte Beobachtung, daß sich ein Teil der Aussagen des Deuterojesaja nur aus der ersten Zeit nach der Rückkehr erklären lasse, ist neuerdings wiederholt und eingehend begründet worden. Nur darüber herrscht noch Streit, wo die Grenze zwischen den exilischen und nachexilischen Stücken zu ziehen sei. Während Stade (Gesch. Israels II, 70 f.) nur Kap. 63—66 als mindestens überarbeitet bezeichnet, gelangt Kuenen (Einl.[2] II, 235 ff.) namentlich auch durch die Beobachtung des Stils und Sprachgebrauchs zu zu dem Ergebnis, daß der 536 aus Babylonien mitgebrachte Teil (wohl 40—49. 52, 1—12) der Kern einer weiter sich ausbreitenden Sammlung wurde, zu der vielleicht auch der ursprüngliche Verfasser noch beisteuerte, bis endlich — wahrscheinlich noch im sechsten Jahrhundert — alles zu einem Ganzen verbunden und einigermaßen geordnet wurde. Mag sich durch diese Hypothese manches Befremdliche genügend erklären lassen, so hat doch die Annahme verschiedener Hände schon von Kap. 50 ab angesichts der weitgehenden Übereinstimmung der Gedanken wie der Form ihr Bedenkliches. Richtiger wird man mit Stade und Cornill (Einl.[2] S. 153 f.) die Ergänzung oder doch Überarbeitung durch eine andere Hand nur für Kap. 63—66 annehmen. Dabei hält übrigens Cornill für möglich, daß auch Kap. 49—62 erst nach der Rückkehr (jedoch von demselben Verfasser, wie 40—48) niedergeschrieben sind. Duhm (Kommentar über das Buch Jesaja, Gött. 1892) schreibt dem (nachexilischen) „Tritojesaja" Kap. 56—66 zu.

Die schon von Jesus Sirach (48, 27) vorausgesetzte Herleitung dieser 27 Kapitel von Jesaja, dem Sohne des Amoz, hat im Texte selbst nicht den leisesten Anhalt. Nirgends findet sich eine Spur, daß der Verfasser für Jesaja gelten wolle. Vielmehr beschreibt er die Zeitumstände, in denen er lebt, mit so deutlichen Worten, daß nur eine durch die falsche Tradition irregeleitete Auslegung auch in diesem Stücke Weissagung finden konnte. Jerusalem liegt noch in Trümmern; die Angeredeten schmachten noch im Exil (40, 2. 44, 26. 45, 13. 47, 6. 48, 20. 52, 2 f. 11. 64, 9 f.). Die Unterdrücker sind die Chaldäer, deren Hauptstadt Babel (43, 14. 47, 1. 5. 48, 14 u. s. w.). Das Werkzeug der Befreiung ist Cyrus (Koresch; derselben Namensform begegnen wir auch Esr. 1, 1. 7 f. 5, 13. 2 Chr. 36, 22 f.). Nach alledem ist es geradezu thöricht, zu behaupten, der Deuterojesaja werde durch die Ansetzung am Ende des Exils für eine Fälschung erklärt. Die irrtümliche Verbindung mit dem (durch Kap. 36—39 deutlich abgeschlossenen!) Buche Jesaja ist höchstwahrscheinlich so zu erklären. Nach einer noch durch die ältesten deutschen und französischen Handschriften bezeugten jüdischen Überlieferung war die ursprüngliche Ordnung der Propheten diese: Jeremia, Hesekiel, Jesaja und das Buch der Zwölf.

Bei dieser Anordnung nach der Größe der Bücher hatte der Deuterojesaja seine richtige Stelle zwischen Jesaja und Hosea. Als nun Jesaja aus chronologischen Gründen an die Spitze gestellt wurde, nahm man auch die einer jeden Überschrift ermangelnden 27 Kapitel mit herüber und schuf so eine Tradition, die sich seitdem trotz ihrer Grundlosigkeit viele Jahrhunderte hindurch zäh behauptet hat.

Ganz desselben Tones und Geistes, wie der Deuterojesaja, daher von manchen ihm zugeschrieben, sind die Kapitel 34 und 35 des Jesajabuches, eine Drohung gegen die Edomiter wegen ihrer Verschuldung an Jerusalem (nämlich bei der Eroberung und Zerstörung desselben; vergl. dazu Ps. 137, 7. Klagel. 4, 21) und die Verheißung glücklicher Heimkehr nach dem Zion für die Exulanten. Streitig ist, ob beide Kapitel ein zusammenhängendes Orakel bilden; über die Ansetzung im Exil oder doch bald nach demselben kann dagegen kein Zweifel bestehen.

Etwas anderer Art ist das gleichfalls Jesaja zugeschriebene Orakel vom Untergange Babels Jes. 13—14, 23, hinsichtlich der dichterischen Kunst eine der großartigsten Schöpfungen innerhalb des alten Testaments. Dies gilt namentlich von dem Spottlied auf den gefallenen König von Babel (14, 4 ff.). Wie im Deuterojesaja ist der geschichtliche Hintergrund (so namentlich 13, 19) deutlich von der Weissagung zu unterscheiden. Die Belagerung Babels durch die Meder und Perser steht unmittelbar bevor und mit ihr die Erlösung des so lange geknechteten Volkes.

Meist wird endlich auch Jes. 21, 1—10 in dieselbe Zeit (des Falles Babels durch die verbündeten Perser und Meder; vergl. V. 2) verlegt. Doch ist die Deutung der schwierigen Perikope aus den Zeitverhältnissen um 710 v. Chr. nicht schlechthin unmöglich und somit auch die Herleitung von Jesaja nicht ausgeschlossen.

Allen diesen Prophetenstimmen einschließlich des Deuterojesaja ging ohne Zweifel bereits ein Werk voran, das an die andersgeartete Prophetie in Kap. 40—48 Hesekiels anknüpft, das sogenannte „Heiligkeitsgesetz" in 3 Mos. 17—26. Diese von Klostermann herrührende Bezeichnung stammt aus der öfter wiederkehrenden Begründung der göttlichen Gebote durch den Satz: „denn ich, Jahwe bin heilig" (20, 26. 21, 8 ꝛc.) oder „ich bin Jahwe, der euch (oder ‚sie') heiligt". Der Charakter eines priesterlichen, vor allem die Kultusbedürfnisse befriedigenden Gesetzes springt gleich im Eingang in die Augen. Die deuteronomische Forderung, nur an einem Heiligtum Opfer zu bringen, wobei jedoch nach 5 Mos. 12, 15 Schlachten und Fleischessen an jedem beliebigen Orte gestattet war, wird jetzt dahin verschärft, daß jedes Schlachten zugleich als Opfer zu gelten hat und somit nur an dem einen legitimen Heiligtum geschehen darf. Die Kultuseinheit, die der Deuteronomiker erst für die Zeit nach dem Tempelbau fordert, ist also hier bereits in die Zeit des Wüstenzugs verlegt. Dann folgen in buntem Wechsel Bestimmungen über den Genuß von Blut und Aas, verbotene Ehegrade und Unzuchtssünden, Behandlung der Opfer, der Nachlese, der Rechte des Nächsten in allen möglichen Beziehungen, ferner über die Pflichten der Priester und die Feier der religiösen Feste, die Sabbatsjahre und die Jubeljahre — alles unter dem Gesichtspunkt, daß durch die Übertretung dieser Gebote das Land verunreinigt und die gottgewollte Heiligkeit des Volks und damit die Heiligkeit Jahwes selbst geschändet werde. Dabei sind die Gebote sämtlich als mündliche Anweisungen Gottes an Mose — zur Weitergabe an Aaron und das Volk — eingeführt. Der Schauplatz der Gesetzgebung ist nach der Unterschrift 26, 46 der Berg Sinai, das Heiligtum somit das „Offenbarungszelt" (bei Luther „die Hütte des Stifts"). Die Geistesverwandtschaft mit Hesekiel Kap. 40—48 ist eine derartige, daß dieser Prophet von namhaften Kritikern geradezu für den Verfasser des Heiligkeitsgesetzes gehalten worden ist.

Haben wir bisher von diesem Gesetzbuch als einer litterarischen Einheit gesprochen, so ist nun noch nachzuholen, daß auch hier neuerdings sehr verschiedene Bestandteile, somit spätere Überarbeitung einer älteren Vorlage, erwiesen worden sind. Nur über den Umfang der letzteren

(meist nach dem Vorgange Klostermanns mit H, d. i. Heiligkeitsgesetz, von Dillmann mit S, d. i. Sinaigesetz, von Kuenen mit P^1, d. i. erste Schicht des Priestergesetzes, bezeichnet) herrscht noch Streit. Abgesehen davon, daß die ursprüngliche Zugehörigkeit auch einiger anderen Stücke (3 Mos. 11, einiges in Kap. 13—15; nach Dillmann auch 2 Mos. 31, 13 ff. 3 Mos. 5, 1—6. 21 ff., 4 Mos. 10, 9 ff., 15, 38 ff.) zu dem ursprünglichen Heiligkeitsgesetz wahrscheinlich gemacht worden ist, sind auch innerhalb der Kap. 17—26 die Grenzen zwischen der Vorlage und den Zuthaten sehr verschieden gezogen worden. Nach Dillmann (Kommentar zu Num. bis Josua, S. 635 ff.) liegt in diesen Kapiteln die redaktionelle Verschweißung zweier verschiedener Bearbeitungen des (nach Dillmann sehr alten) Sinaigesetzes vor. Dagegen will die neueste Erörterung dieser verwickelten Frage (Bänsch, Das Heiligkeitsgesetz, Erfurt 1893) die Kapitel 18—20 (H^1) als nachdeuteronomisch, aber vorezechielisch von den nachezechielischen Gruppen H^2 (Kap. 21 und 22) und H^3 (Kap. 17 und 26) unterscheiden. Thatsache ist unter allen Umständen, daß das ganze Korpus sein jetziges Gepräge erst durch eine Hand bekommen hat, die zu dem oder den Verfassern des eigentlichen Priesterkodex in engster Beziehung stand. Besonders deutlich tritt dies 23, 36 hervor. Im Einklang mit 5 Mos. 16, 15 und Hes. 45, 25 ist hier ursprünglich (V. 34) eine siebentägige Feier des Herbstfestes geboten; der Überarbeiter fügt entsprechend der Vorschrift des Priesterkodex noch den achten Tag hinzu. Jedenfalls aber stand auch das ursprüngliche Heiligkeitsgesetz trotz der Berührungen mit dem Deuteronomium diesem weniger nahe, als dem bald darauf in gleichem Geiste in Angriff genommenen Priesterkodex. Und darin mag es auch seine Rechtfertigung finden, wenn wir in der Übersetzung auf eine Heraushebung dieses Korpus aus dem Bereiche von P (der „Priesterschrift") verzichtet haben.

6. Die nachexilische Zeit.

Durch das Edikt des Cyrus (538) war den Verbannten der Weg in die Heimat aufgethan. Mit welchen Hoffnungen ihn wenigstens ein Teil der Heimkehrenden betrat, ist aus prophetischen Worten wie Jes. 35. 62 und Zeph. 3, 14 ff. zu ersehen. Aber bald stellten sich schwere Hemmungen ein, die den Bestand der neuen Ansiedelung gefährdeten und den freudigen Mut der Heimgekehrten tief herabstimmten. Zu dem Tempel wurde nach Esr. 3, 10 ff. bald nach der Rückkehr der Grund gelegt; aber erst seit 520 wurde der Bau kräftiger betrieben. In die Zustände und Stimmungen dieser letzteren Zeit lassen uns die gleichzeitig wirkenden Propheten Haggai und Sacharja lehrreiche Blicke thun.

Beide werden uns Esr. 5, 1 und 6, 14 als eifrige Förderer des Tempelbaus genannt. In der That beschäftigen sich drei von den vier Orakeln Haggais, die sämtlich genau nach Monat und Tag aus dem zweiten Jahre des Darius (520) datiert sind, mit diesem Gegenstand. 1, 1—11 ermahnt er Serubabel und den Hohenpriester Josua zu größerem Eifer in der Betreibung des Baus und widerlegt die Ausrede, es sei noch nicht an der Zeit damit. Der Anhang (V. 12 ff.) berichtet über den guten Erfolg dieser Mahnung. 2, 1—9 tröstet er die Führer und das übrige Volk, zumal die, welche noch den Tempel Salomos gesehen, über die Ärmlichkeit des neuen Baus. Noch steht die Erfüllung der alten Verheißungen aus; durch sie soll die Herrlichkeit dieses zweiten Tempels größer werden, als die des ersten. Kap. 2, 10—19 lehrt der Prophet, daß alle Opfer nichts helfen, wenn dabei die Pflicht eifriger Betreibung des Tempelbaus verletzt wird. Das vierte Orakel (2, 20 ff.) verheißt Serubabel, daß er bei dem Umsturz der Heidenwelt, d. h. beim Anbruch des messianischen Reichs, ein Siegelring sein werde in Gottes Hand.

Höchstwahrscheinlich gehörte Haggai selbst zu denen, die noch den früheren Tempel gesehen hatten; er müßte dann 520 über 70 Jahre alt gewesen sein. In der That ist seine ganze Redeweise die eines Greises; auch an gehobeneren Stellen bewegt sie sich nur in Prosaform.

Sacharja, der Verfasser von Sach. 1—8 (dem sogenannten Protosacharja; von Kap. 9 bis 14, dem „Deuterosacharja", wird später zu reden sein), wird 1, 1 als Sohn Berechjas, des Sohnes Iddos, bezeichnet, dagegen Esr. 5, 1. 6, 14 als Sohn Iddos. Letztere Angabe hat schwerlich den Zweck, die Zugehörigkeit des Propheten zu dem Priestergeschlecht, das sich nach Iddo nannte (Neh. 12, 4. 16), hervorzuheben. Vielmehr könnte Sach. 1, 1 „Sohn Berechjas" nachträglich eingeschoben sein, — nach der Vermutung Kuenens aus einer ehemaligen Überschrift zu Kap. 9—11 entlehnt, welche diese Kapitel einem Sacharja, Sohn Berechjas, zugeschrieben habe.

Der Prolog (1, 1—6), datiert aus dem achten Monat des Jahres 520, ermahnt das gegenwärtige Geschlecht, den Ruf zur Buße nicht zu überhören, wie ihre Väter, die dafür das Zorngericht Gottes zu erfahren bekamen. Daran schließen sich 1, 7—6, 8 die sieben (oder, wenn man 2, 5 ff. als selbständigen Abschnitt faßt, acht) Nachtgesichte, datiert vom 24. Tage des 11. Monats 520. Obschon in der Nacht geschaut, kommen doch alle diese verschiedenen, dem Propheten von einem Engel gedeuteten Bilder auf tröstliche Verheißungen in betreff der vollen Begnadigung Judas und der Demütigung der Heiden hinaus. Ebenso bietet der Anhang 6, 9—15 eine Vertröstung auf die messianische Zeit. Der zweite Hauptteil (Kap. 7 und 8) enthält einen prophetischen Bescheid in betreff der bisher beobachteten Trauerfasten. Jahwe begehrt dieser Fasttage (zur Erinnerung an die Eroberung Jerusalems und die Ermordung Gedaljas) nicht, vielmehr sollen sie in Erwartung der Segnungen der messianischen Zeit in Freudenfeste verwandelt werden. Obschon in seiner Rede etwas lebhafter, als Haggai, erhebt sich doch auch Sacharja nur sehr selten über die Prosaform.

Der letzte Prophet, der wohl noch vor dem großen Wendepunkt des Jahres 444 (s. u.) gewirkt hat, ist Maleachi. Dieser Name könnte verkürzt sein aus Malachija (so die griechische Bibel), d. i. „Bote Jahwes". Aber mit Recht ist erinnert worden, daß ein neugeborener Knabe schwerlich so genannt werden konnte. Dazu kommt, daß Maleachi 1, 1 nicht einmal als Prophet bezeichnet ist und daß die drei Überschriften Sach. 9, 1. 12, 1 und Mal. 1, 1 offenbar von derselben Hand geprägt sind. Darnach ist wohl nicht zu bezweifeln, daß mal'ākhī („mein Bote") 1, 1 nur ein aus 3, 1 entnommenes Stichwort ist. Daß sich hinter demselben kein Geringerer als Esra verberge, ist eine alte, sicher aber müßige Vermutung.

Die Rede des somit unbekannten Propheten rügt die Verunehrung Jahwes durch seiner unwürdige Opfergaben. Und zwar soll der Fluch vor allem die Priester treffen, die so den hohen Beruf und Vorzug Levis vergessen (2, 1—9). Herber Tadel trifft sodann die, die heidnische Frauen heiraten und „das Weib ihrer Jugend" verstoßen, sowie solche, die Jahwe durch Zweifel an seiner Gerechtigkeit lästern (2, 10—17). Aber Jahwe wird seinen Boten (d. i. nach 3, 23: Elias) senden, damit er ihm den Weg bereite; denn er wird nun bald erscheinen zum Verderben für die mancherlei Arten von Sündern im Volke, aber zum Heil für die Frommen.

Die früher herrschende Annahme, daß in der ganzen Prophetie die Wirksamkeit Esras bereits vorausgesetzt werde, ist neuerdings* zu Gunsten der Ansetzung vor Esra bestritten worden. Allerdings erinnert das Dringen auf strenge Beobachtung der Opfervorschriften (1, 7 ff. 13 f. 3, 10) an das Eifern für das Gesetz, wie es mit der Verpflichtung auf das priesterliche Gesetzbuch Esras anhob. Immerhin hat es schon vor Esra gesetzliche Vorschriften gegeben; 3, 22 wird ausdrücklich an die „Satzungen und Ordnungen" erinnert, die Gott auf dem Horeb gegeben, — offenbar ein Hinweis auf das Deuteronomium, wie sich denn auch sonst der Geist und Sprachgebrauch dieses Gesetzbuchs bei Maleachi bemerkbar macht. Nur war es bisher mit der Beobachtung der Ritualgesetze, soweit solche bereits vorhanden, noch

* So namentlich von Stade, Geschichte Israels, II, 133.

nicht so streng genommen worden. Nach der Verpflichtung auf das Priestergesetz (444) wären doch Verstöße, wie die Mal. 1, 7 ff. und 13 f. gerügten, schwer denkbar. Ebenso sind Zustände, wie sie 2, 11 ff. vorausgesetzt werden, nach den drakonischen Maßregeln Esras (Esr. 9 und 10; um 457 v. Chr.) unbegreiflich. Höchstens könnte man mit einigen Neueren an die Zeit vor dem zweiten Aufenthalt Nehemias (432) denken, da auch dieser wieder mit Mischehen (Neh. 13, 4 ff.) und Vernachlässigung des Zehnten (Neh. 13, 10; vergl. Mal. 3, 10) zu kämpfen hatte. Wahrscheinlicher bleibt jedoch die Ansetzung Maleachis vor 458.

Eigentümlich ist der Rede dieses Propheten, die sich übrigens ganz wie die Haggais und Sacharjas lediglich in Prosa bewegt, die Vorliebe für eine Art von Dialog zwischen Gott und dem Volk; so 1, 2. 6. 7. 2, 14. 17. 3, 7. 8. 13.

Das Programm zu der Theokratie der Zukunft — wir können kurz sagen: zum Priesterstaate — war von Hesekiel entworfen worden. Der erste Versuch einer Ausführung dieses Programms lag im ursprünglichen „Heiligkeitsgesetz" (s. o. S. 185 f.) vor. Doch ist uns schlechterdings nichts darüber bekannt, daß das Heiligkeitsgesetz nach der Rückkehr im Kultus zu Jerusalem offizielle Geltung erlangt hätte. Wohl aber läßt sich etwas Anderes beweisen: daß auch nach dem Exil in den Priesterkreisen, die in Babylonien zurückgeblieben waren, auf das Eifrigste an dem weiteren Ausbau des Priestergesetzes gearbeitet wurde. Wir sagen: in den Priesterkreisen. Denn es wird sich zeigen, daß es nicht an Differenzen fehlt, die auf verschiedene Theorien und somit auf verschiedene bei dem Werke beteiligte Hände und Kreise hinweisen. Das priesterliche Geschichts- und Gesetzbuch im Pentateuch und Josua ist als Erzeugnis verschiedener babylonischer, nachmals auch jerusalemischer Priesterschulen in dem Zeitraum von ca. 500—400 v. Chr. entstanden und läßt, abgesehen von dem mit eingearbeiteten „Heiligkeitsgesetz", deutlich folgende Schichten unterscheiden: den eigentlichen Priesterkodex (um 500), das höchstwahrscheinlich von Esra selbst redigierte „Gesetzbuch Moses" (444 veröffentlicht) und die Schlußredaktion wohl bei Gelegenheit der Verschweißung des Priestergesetzes mit dem älteren Geschichtswerk [JED] um 400 v. Chr. Übrigens aber tragen alle Teile hinsichtlich des Geistes, der sie durchweht, und der Grundvoraussetzungen, von denen sie ausgehen, ein so einheitliches Gepräge, daß wir uns in der Übersetzung durchweg mit der Bezeichnung P, d. i. Priesterschrift, begnügt haben. Diese Einheitlichkeit mag es auch rechtfertigen, wenn wir hier zunächst eine Charakteristik des jetzt uns vorliegenden Ganzen versuchen.

Auch die Priesterschrift beginnt, wie J und E, mit einer Vorgeschichte des Volks. Aber sie giebt dieselbe in so äußerst knappen Umrissen, daß sie nur begreiflich wird, wenn man die ausführliche Darstellung von JE überall als allbekannt vorausgesetzt denkt. Auf die Kosmogonie (1 Mose 1), in der außer dem kunstvollen Aufbau der sechs Tagewerke besonders der hochentwickelte Gottesbegriff bemerkenswert ist, folgt Kap. 5 ein Verzeichnis der Patriarchen von Adam bis Noah, dann ein Flutbericht in einem ganz anderen chronologischen Rahmen, als dem des Jahwisten, und der sogenannte Noahbund (Kap. 9). Daran schloß sich eine, nur zum Teil in Kap. 10 erhaltene, Völkertafel, ein Verzeichnis der Patriarchen von Sem bis Abraham (Kap. 11) und ganz kurze Notizen über die Trennung Abrahams von Lot und die Geburt Ismaels. Ausführlicher wird nur der Beschneidungsbund mit Abraham (Kap. 17) und der Kauf des Erbbegräbnisses bei Hebron (Kap. 23) behandelt; kürzer der Tod Abrahams, die Entsendung Jakobs nach Mesopotamien und seine Rückkehr, und äußerst kurz Esaus Trennung von Jakob, des letzteren Hinabzug nach Ägypten, sowie sein Tod und sein Begräbnis in der Höhle bei Hebron. Allerdings sind in dieser Reihe von Notizen einige Lücken bemerkbar; vor 25, 26ᵇ muß die Geburt Jakobs und Esaus, nach 28, 7 irgend etwas über den Aufenthalt Jakobs bei Laban bemerkt gewesen sein. Ebenso muß irgendwo vor 46, 6 Joseph erwähnt gewesen sein. Aber alle diese Lücken waren zweifellos durch so knappe Notizen

ausgefüllt, daß der letzte Redaktor, der doch sonst die Priesterschrift sorgfältig berücksichtigt, auf sie verzichten konnte. Für die Art aber, wie P den Inhalt von JE voraussetzt und daher höchstens in kürzester Form rekapituliert, ist kein Beispiel lehrreicher als 1 Mos. 19, 29. Dieser einzige Vers giebt fast den ganzen Inhalt von 1 Mos. 18 und 19 wieder.

Auch im 2. Buche Mose wird die Vorgeschichte bis zur Gesetzgebung am Sinai ziemlich knapp behandelt. Mit Kap. 25 aber beginnen die großen zusammenhängenden Gesetzeskörper, die sich fast ohne Unterbrechung (doch s. 2 Mos. 32—34) bis 4 Mos. 10, 28 ausdehnen. Auch nachher begegnen uns noch ausführliche Gesetze und Erzählungen aus derselben Quelle, zum Teil in enger Verflechtung mit JE. Den Schluß bildet im Buche Josua (nach langen Ausführungen über die Verteilung des heiligen Landes an die einzelnen Stämme und die Grenzen derselben) der Bericht über den Tod Josuas und Eleasars. Und dies war ohne Zweifel das Ziel, bis zu welchem sich die Darstellung der Urgeschichte erstrecken sollte.

Fragt man nun, auf welche Merkmale sich die Zuweisung ganzer Kapitel, aber auch einzelner Verse und Versteile an die Priesterschrift gründet, so sind (abgesehen von der Vermeidung des Gottesnamens Jahwe bis 2 Mos. 6, 2) eine ganze Reihe solcher vorhanden, — zum Teil so charakteristische und unverkennbare, daß bei der Ausscheidung gerade dieser Schicht im Pentateuch und Josua allmählich fast völlige Übereinstimmung erzielt worden ist. Eines der vornehmsten Merkmale ist der Stil mit seiner unermüdlichen Breite, seiner Neigung zu erschöpfenden Aufzählungen und „juristischer Formulierung“ (vergl. 1 Mos. 1, 11 ff. 16 ff. V. 26 und 28), ja zum reinen Schematismus (vergl. 1 Mos. 5. 11, 10 ff. 2 Mos. 38, 21 ff. 4 Mos. 1. 2. 26. 28. 29. 31, 26 ff., vor allem aber Kap. 7, 12 ff., wo sechs Verse zwölfmal wiederholt sind). Der Vorliebe für genaue Maße und Zahlen entspricht auch das Streben nach einem möglichst genauen chronologischen Rahmen. Während sich der Jahwist mit so allgemeinen Angaben wie 1 Mos. 18, 11 begnügt, berechnet P aufs genaueste das Alter Abrahams bei der Einwanderung (12, 4ᵇ), bei der Geburt Ismaels (16, 16), bei der Einsetzung der Beschneidung (17, 1. 24), bei der Geburt Isaaks (21, 5) und bei seinem Tod (25, 7). Ebenso gehören auch anderwärts die genaueren chronologischen Angaben sämtlich P an.

Wichtiger als diese Äußerlichkeiten ist der scharf ausgeprägte religiöse Standpunkt der Priesterschrift. Schon oben war die Rede davon, auf welcher Höhe uns gleich im Eingang, in der Kosmogonie, der Gottesbegriff entgegentritt. „Er sprach: es werde Licht! und es ward Licht.“ Wie hier die schöpferische Allmacht Gottes keiner Vorbereitung noch Vermittelung bedarf, so erfolgen auch anderwärts seine Offenbarungen einfach durch das Wort. Während der Jahwist auch vor starker Vermenschlichung Gottes nicht zurückschreckt (1 Mos. 3, 8 ff. 18, 1 ff. 32, 24 ff. u. a.), wird in der Priesterschrift das Erscheinen Gottes bei außerordentlichen Gelegenheiten gleichsam nur von fern angedeutet (1 Mos. 17, 22. 35, 9. 13). Am Sinai ist die „Herrlichkeit Jahwes“ (d. i. seine Offenbarungserscheinung, die aber gleichsam nur einen Teil oder Abglanz seiner vollen Persönlichkeit darstellt) durch eine Wolke verhüllt (vergl. 2 Mos. 16, 10 und besonders 4 Mos. 9, 15 ff.). Jede nähere Beschreibung wird streng vermieden und nur eine Vergleichung der Herrlichkeit Jahwes mit verzehrendem Feuer gewagt (2 Mos. 24, 17). Damit vergleiche man nun den Bericht, wie Mose, Aaron, Nadab, Abihu und die 70 Vornehmen den Gott Israels schauten, bei JE 24, 9 ff.!

In welchem Maße die Gestalten der Urgeschichte für die Priesterschrift schon mit einer Art von Heiligenschein umgeben sind, lehrt die offenbar geflissentliche Übergehung aller der Züge, die das Ansehen der Patriarchen herabzusetzen schienen. Jakob flieht nicht vor der wohlverdienten Rache Esaus, sondern wird von Isaak in aller Ruhe nach Mesopotamien entsandt (1 Mos. 28, 1 ff.). Der Betrug Jakobs (Kap. 27) wird also nicht vorausgesetzt, daher auch die Brüder nach Jakobs Rückkehr friedlich beisammen wohnen und sich nur wegen der Größe ihres Viehstandes freundschaftlich trennen (36, 6 ff.).

In betreff des weitaus wichtigsten Teils der Priesterschrift, der Gesetze, gilt zunächst alles, was oben über den Charakter des Heiligkeitsgesetzes, als der ersten umfassenderen Verwirklichung der Hesekielschen Gesichte, zu bemerken war. Die Grundgedanken Hesekiels werden jetzt bis zu ihren letzten Konsequenzen verfolgt und die Gesetzgebung dementsprechend ausgebaut. Dabei kann es geschehen, daß — eben um der Konsequenz willen — Theorien aufgestellt werden, deren Durchführung (wie z. B. die Feier der sogenannten Jubeljahre 3 Mos. 25) einfach unmöglich war, so daß sie nach dem Zugeständnis der jüdischen Überlieferung niemals auch nur versucht wurde.

Die Grundgedanken selbst, nach denen alles Einzelne im Kultus wie im bürgerlichen Leben geregelt wird, sind außerordentlich einfach. Das ganze Cerimonialgesetz hat streng genommen nur den einen Zweck, den Bürger des Gottesstaats durch mancherlei Handlungen bezeugen zu lassen, daß er Jahwe als den Herrn alles Raums, aller Zeit, alles Besitzes und alles Lebens anerkennt. Somit sollte ihm alles dies ganz und für immer geheiligt, d. h. als unantastbares Eigentum zu alleinigem Gebrauche zugeeignet sein. Da dies unmöglich, läßt sich Gott an der Aussonderung eines Teils des Raums, der Zeit u. s. w. zum Behufe unbedingter Heiligung genügen. So ist der Theorie nach alles Land Eigentum Jahwes; aber es giebt nur einen Ort, das Offenbarungszelt mit der heiligen Lade, der unbedingt heilig ist und daher allein als Stätte der Verehrung Gottes dienen kann. Mit dieser Voraussetzung wird in solchem Grade Ernst gemacht, daß in der ganzen Zeit vor der Errichtung des Offenbarungszeltes und des Brandopferaltars irgendwelcher Kultus ganz undenkbar erscheint. Die Priesterschrift kennt keine Altäre und Opfer in der Patriarchenzeit, daher auch nicht den Unterschied reiner, d. h. opferfähiger, und unreiner Tiere in der Arche Noahs (1 Mos. 7, 14 ff.; anders der Jahwist 7, 2). Dagegen wird bei der Gesetzgebung am Sinai zuerst (25, 8 ff.) für die Beschaffung des heiligen Ortes als der unerläßlichen Vorbedingung für den Kultus gesorgt. Daß das Wohnen Gottes in diesem Heiligtum nicht als eine Einwohnung seiner vollen Persönlichkeit gedacht ist, wurde schon oben betont. Wohl aber hat es ihm gefallen, fortan nur an dieser Stelle (die natürlich immer als Vorbild des Tempels zu verstehen ist) sich zu offenbaren und die Opfer und Gaben Israels entgegenzunehmen. Den allerheiligsten Mittelpunkt bildet (2 Mos. 25, 22) die sogenannte Kapporeth, der Deckel der heiligen Lade im Allerheiligsten. An ihn schließen sich mit abnehmender Heiligkeit das Heilige und der Vorhof. Das Allerheiligste darf (so scheint es wenigstens nach 3 Mos. 16; eine etwas freiere Theorie findet sich noch 4 Mos. 18, 7) nur der Hohepriester und zwar nur am großen Versöhnungstage betreten, das Heilige nur die Priester (4 Mos. 4, 5. 15. 20. 18, 3), nicht die Leviten.

In der Theorie von der heiligen Zeit erscheint als die Hauptsache, daß Ruhetage ausgeschieden werden, an denen man sich nicht zu eigenem Nutzen an der Jahwe geheiligten Zeit vergreifen darf. Dies gilt vom wöchentlichen Feiertage, dem Sabbat, wie von den sonstigen Festtagen. Und zwar, je heiliger der Tag, desto strenger ist alle Arbeit verboten; an gewöhnlichen Festtagen nur die Berufsarbeit (3 Mos. 23, 7 f. 21. 24 ꝛc.), am Sabbat und am großen Versöhnungstage jederlei Arbeit (V. 3. 30). Bei alledem ist noch ein Doppeltes bemerkenswert: die gesteigerte Zahl der Feste und die Zurückführung fast aller auf religiöse (theokratische) Motive. Die älteren Gesetze kennen nur die Pflicht, Jahwe dreimal im Jahre ein Fest zu feiern (2 Mos. 23, 14. 34, 23. 5 Mos. 16), und zwar sind diese drei Feste Natur-, d. h. vor allem Erntefeste. Das siebentägige Fest der ungesäuerten Brote im Ährenmonat galt nach 5 Mos. 16, 9 (vergl. dazu auch 3 Mos. 23, 10) ursprünglich dem Beginn der Ernte; der erste der sieben Tage ist das Passah, ursprünglich wohl das Fest der Darbringung der Erstlinge vom Vieh. Das Wochenfest feiert die glückliche Beendigung der Getreideernte, das Herbstfest (in alter Zeit „das Fest" schlechthin genannt) die der Obst- und

Weinlese. Im Priestergesetz (3 Mos. 23. 4 Mos. 28. 29) geht das Passah den sieben Tagen der ungesäuerten Brote als selbständiges Fest voran und gilt samt diesen ausschließlich der Erinnerung an die göttliche Bewahrung, die das Volk beim Auszug aus Ägypten erfuhr. Das Herbstfest ist gleichfalls achttägig und der Erinnerung an das Wohnen in Laubhütten während des Wüstenzugs geweiht. Nur das Wochen- (Pfingst-)Fest hat im Alten Testament noch keine theokratische Begründung. Als neue Feste kommen hinzu: der Tag des Gedächtnisblasens am 1. des 7. Monats und der große Versöhnungstag am 10. desselben Monats. Wie diese letzteren werden nunmehr auch die alten Feste genau datiert (Passah am 14. des 1. Monats, Laubhütten vom 15.—22. des 7. Monats), während sie in alter Zeit je nach dem Stande der Ernte ausgerufen wurden. An sieben von diesen Feiertagen (nach 3 Mos. 23, 3 überdies an allen Sabbaten) soll „heilige Versammlung" des ganzen Volks am Heiligtum stattfinden — eine Forderung, die nur an solche gerichtet werden konnte, die wie die nachexilische jüdische Gemeinde dem einen Heiligtum nahe wohnten. Von besonderem Interesse ist endlich der Ausbau der Sabbatfeier in 3 Mos. 25. Auch 2 Mos. 21, 2 ff. weiß von der Freilassung des hebräischen Sklaven nach sechsjährigem Dienst und 23, 11 von der Preisgebung des Ackerertrags im je 7. Jahre (also nicht von allen Feldern zugleich!) an die Armen und das Wild. 5 Mos. 15 gebietet, aller sieben Jahre ein Erlaßjahr zu Gunsten hebräischer Sklaven und armer Schuldner zu feiern. In der Priesterschrift dagegen taucht ein ganz neuer Gesichtspunkt auf: das Sabbatsjahr ist vor allem ein Sabbat, eine Ruhezeit, die das Land selbst Jahwe feiert. Das Feld darf nicht besäet, der Weinstock nicht beschnitten, das freiwillig Gewachsene nicht geerntet werden. Die letzte Konsequenz der Sabbatsidee ist die Feier des Jubel- oder Halljahres (3 Mos. 25, 8 ff.) im je 50. Jahre, d. h. nach Ablauf von sieben Sabbatsjahrwochen. Auch das Halljahr ist eine Ruhefeier des Bodens und zugleich ein Termin, an welchem aller irgendwie veräußerte Besitz wieder an den ursprünglichen Besitzer zurückfällt. Das Motiv dieser seltsamen Bestimmung wird V. 23 klar ausgesprochen. Wirklichen Besitz giebt es für niemand. Alles Land ist nur ein Lehen Jahwes; die Rückgabe an den, dem er es zuerst verliehen, ist eine Anerkennung der Lehensherrlichkeit Jahwes.

Damit sind wir bereits bei dem dritten jener Hauptgrundsätze der Priesterschrift angelangt: Jahwe ist der wirkliche Herr alles Eigentums, dessen sich Israel irgendwie rühmen könnte. Der Anerkennung dieser Thatsache gilt ein sehr großer Teil der Vorschriften über die Opfergaben. Auch die älteren Gesetze wissen von Erstlingsgaben und Opferspenden an Jahwe. Aber diese Gaben sind teils sehr geringfügig (5 Mos. 18, 3. 26, 2), teils werden sie (wie der sogenannte Zehnte 5 Mos. 14, 22 ff. und die Vieherstlinge 15, 19 ff.) von dem Geber und seiner Familie am Heiligtum verzehrt. Nach dem Priesterkodex dagegen sind von allen Heilsopfern die Brust und die rechte Keule, von allen Sünd- und Schuldopfern das ganze Fleisch, ferner alle Vieherstlinge und die Erstlinge vom Getreide, Most, Öl und Brotteig an die Priester abzugeben, außerdem der Zehnte von allen Feld- und Baumfrüchten, ja nach 3 Mos. 27, 32 sogar vom Vieh, an die Leviten. Schließlich wird der Grundsatz, daß von allem Besitz ein Teil für Jahwe ausgeschieden werden müsse, in der Theorie dahin ausgedehnt, daß den Priestern und Leviten — gegen den älteren, in P noch 4 Mos. 18, 20. 26, 62 vertretenen Grundsatz — 48 Städte samt den zugehörigen Gemeindebetriften überwiesen werden (4 Mos. 35. Jos. 21).

In betreff der Opfer und Gaben an Jahwe mag gleich hier noch eines anderen tiefgreifenden Unterschiedes zwischen der älteren Praxis und der des Priestergesetzes gedacht sein. War das Opfer nach der ältesten Auffassung die Anerbietung erfreuender Speise an die Gottheit, daher nichts geopfert werden kann, außer was auch dem Menschen zur Nahrung dient (wobei nur noch Bedingung ist, daß die Gabe aus dem thatsächlichen Besitz des Darbringers stammt), war infolgedessen das fröhliche Mahl zu Dank und Ehren der Gottheit, „das Essen

und Trinken vor dem Angesicht Gottes", d. h. am Heiligtum, die Hauptsache, so tritt dagegen in der Priesterschrift die Besitzentäußerung in den Vordergrund. Die alten Mahlopfer gelten ihr gleichsam als Opfer zweiten Grads; als weit wichtiger und wirksamer erscheinen die Brandopfer und noch vor diesen die Sünd- und Schuldopfer. Das Fleisch der letzteren ist „hochheilig" und darf nur von den Priestern an heiliger Stätte genossen werden. Die nähere Unterscheidung dieser Opferarten stammt vielleicht schon aus älterer Zeit; einen sicheren Beleg für ihre Erwähnung in vorexilischer Zeit giebt es jedoch nicht. Das große Gewicht, das auf sie gelegt wird, ist ein sprechendes Zeugnis für den düsteren, von tiefem Bußernst und Sühnebedürfnis erfüllten Charakter des nachexilischen Kultus. Die Wertlegung auf einen regelmäßigen, mit peinlicher Beobachtung des Rituals ausgeführten Opferdienst prägt sich noch in einem anderen Umstand aus. Die vorexilische Zeit kennt zwar tägliche Opfer des Königs (2 Kön. 16, 15), aber erst bei Hesekiel (45, 17. 22 u. a.) werden die täglichen und die Festopfer zugleich für die Gemeinde dargebracht. Im Priestergesetz aber (vergl. die Opfertabelle 4 Mos. 28. 29) sind die offiziellen, d. h. die von den Priestern im Namen der Gemeinde dargebrachten Opfer in einer Weise gesteigert, daß dazu jährlich 113 junge Stiere, 1086 Lämmer, 36 Widder und 29 Böcke, je mit Beigabe eines Speis- und Trankopfers von genau bestimmtem Maß, erforderlich sind.

Wie Raum, Zeit und Besitz sind aber auch alle Personen Jahwe geheiligt. Dieser vierte Grundgedanke findet seinen Ausdruck teils in der altüberlieferten Heiligung aller Erstgeborenen, teils in der Auferlegung des Kopfgelds (nach 2 Mos. 30, 13 ff. einer Steuer zur Lösung der Jahwe verfallenen Personen), teils endlich in den Bestimmungen über den Dienst der Priester und Leviten. In vorexilischer Zeit waren priesterliche Verrichtungen nicht an einen bestimmten Stand gebunden. Jeder Hausvater konnte und pflegte zu opfern; von David und Salomo wird unbedenklich auch das berichtet (2 Sam. 6, 18. 1 Kön. 8, 55), daß sie das Volk segneten. Der Berufspriester an den Heiligtümern bedurfte man vor allem zur Erlangung von Orakeln mittels des heiligen Loses. Aber auch an den größten Heiligtümern, wie dem zu Jerusalem, gab es nicht einen „Hohenpriester" im Sinn der Priesterschrift, sondern nur einen (unter David und Salomo zwei) Oberpriester. Dieser gehört zu den obersten Beamten des Königs, hat sich seinem Befehle strikt zu fügen (2 Kön. 16, 10 ff.) und kann wie irgend ein anderer Beamter entlassen werden (1 Kön. 2, 26). Dabei lehren Stellen wie Richt. 17, 5. 2 Sam. 8, 18. 20, 26, daß das Priestertum keineswegs an die Abstammung von Levi geknüpft war, wennschon nach Richt. 17, 13 der Levit einem anderen Priester vorgezogen wurde. Wie sodann durch das Deuteronomium das legitime Priestertum allein auf Jerusalem beschränkt, durch Hesekiel Kap. 44 der Grund zur Unterscheidung von Priestern („Söhnen Zadoks") und Leviten (den einstigen Höhenpriestern) gelegt wurde, haben wir bereits S. 181 besprochen. In der Priesterschrift nun ist diese Unterscheidung endgiltig vollzogen und in ein wohldurchdachtes System eingefügt; in letzterem sind natürlich durchaus die nachexilischen Zustände vorausgesetzt. Folgendes sind die Grundzüge dieses Systems.

Der Idee nach sollte ganz Israel Priesterdienst thun. Da aber die dazu erforderliche levitische Reinheit — abgesehen von anderen Bedingungen — unmöglich von allen gewahrt werden kann, so hat Jahwe eine Stellvertretung geordnet in Gestalt der „Söhne Aarons", d. i. des innerhalb bestimmter Familien erblichen Priestertums. Die Zurückführung aller auf Aaron, resp. auf dessen Söhne Eleasar und Ithamar, sollte offenbar eine Erweiterung des Kreises der „Söhne Zadoks" ermöglichen; aus Gründen, die für uns nicht durchsichtig sind, muß die Anerkennung einiger Nichtzadokiten unumgänglich gewesen sein. Diese wurden nun, wie die Zadokiten von Eleasar, von Ithamar abgeleitet. Werden nun schon an die gewöhnlichen Priester in betreff ihrer levitischen Reinheit hohe Anforderungen gestellt, so vollends an ihre Spitze, den (gleichfalls erblichen) Hohenpriester. In seiner Person findet die Darstellung

des priesterlichen und zugleich königlichen Volks ihren eigensten und vollendetsten Ausdruck. So namentlich in der überreichen Symbolik seiner Amtskleidung (2 Mos. 28, 2 ff.). Auf die königliche Würde deutet der blaue und rote Purpur, aus dem sein Gewand besteht, und das goldene Diadem an seinem Kopfschmuck; auf die Darstellung des priesterlichen Volks teils die Aufschrift des Diadems („Jahwe geheiligt"), teils die Namen der zwölf Stämme, die er in Edelsteine eingegraben auf dem Schulterkleide und dem Brustschilde trägt. Wenn es noch eines Beweises bedürfte, daß der Hohepriester durch alles dies als das souveräne Haupt des Priesterstaates hingestellt werden sollte, in einer Weise, wie sie vor dem Exil gegenüber einem königlichen Beamten niemandem in den Sinn kommen konnte und auch Hesekiel noch nicht in den Sinn gekommen ist, so wäre er durch 4 Mose 35, 25 geliefert. Mit dem Tode des Hohenpriesters erlischt das Anrecht des Bluträchers. Das heißt: mit ihm endigt eine bestimmte Periode des staatlichen Lebens wie anderwärts mit dem Tode des Fürsten.

Wie die priesterliche, so fließt auch die Amtsbefugnis der Leviten lediglich aus der ein für allemal getroffenen göttlichen Anordnung. Nur irrt die noch immer übliche Auffassung darin, daß sie die Leviten, weil gleichfalls (wie Mose und Aaron) dem Stamme Levi angehörig, für Priester niederen Ranges hält, gleichsam für die breite Basis, auf der sich das eigentliche Priestertum bis zur hohenpriesterlichen Spitze erhebt. Aber dies ist nicht die Meinung des Priesterkodex. Nach ihm sind sie vielmehr (4 Mos. 3, 6. 8, 16 ff. u. a.) eine Gabe des Volks an die Priester zur Bedienung derselben, daher nach 4 Mos. 8, 9 ff. bei ihrer Weihe ganz in der Weise eines sogenannten „Webeopfers" Jahwe (und an seiner Statt den Priestern) darzubringen. Infolgedessen verrichten sie nun alle die niederen Dienste am Heiligtum, die eigentlich das Volk selbst oder genauer die Erstgeborenen verrichten sollten. Dieser Gedanke, daß eigentlich jeder einzelne Levit als Stellvertreter eines Erstgeborenen seinen Dienst thut, findet einen sprechenden Ausdruck 4 Mos. 3, 41 ff. Für die 22 273 Erstgeborenen sind nur 22 000 Leviten als Stellvertreter vorhanden; 273 müssen somit noch besonders „gelöst" werden. Die Leviten aber sind kraft ihrer Weihe befähigt, zwar nicht *im* Heiligtum zu amtieren, wohl aber, dasselbe zu umgeben und so als eine Art Schutzwand die profane Menge vor der vernichtenden Heiligkeit Jahwes zu sichern (4 Mos. 1, 53 u. a.).

Ziehen wir nun aus alledem, was über die Grundideen der Priesterschrift und deren Ausführung zu sagen war, das Facit, so lautet es ohne Widerrede in Kürze also: Das Vorhandensein des Priestergesetzes in vorexilischer Zeit könnte nur behauptet werden unter der gleichzeitigen Annahme, daß kein Mensch, und zwar auch nicht die geistlichen Leiter des Volks, wie z. B. die Priester Jeremia und Hesekiel, von ihm gewußt haben. Wäre nun schon dies eine ungeheuerliche Annahme, so nicht minder die andere, daß eine so tief- und feinsinnige Symbolik, eine solche erschöpfende Ausführung der religiösen Grundgedanken den Anfang der Kodifikationen gemacht haben sollte, um dann doch gänzlich unbeachtet zu bleiben. Was in aller Welt hätte dann die Söhne Zadoks zu Jerusalem bewegen sollen, nicht lieber dieses Gesetz einzuführen anstatt des schlichten prophetischen Gesetzes im Urdeuteronomium? Und was hätte Hesekiel bewegen sollen, mühsam einen neuen Grund zu legen, wenn das ganze Gebäude in der wünschenswertesten Gestalt und Ausdehnung bereits vorhanden war? Dagegen stellt sich uns alles in bester Ordnung und wie selbstverständlich dar, wenn wir die Kodifikationen in der Reihenfolge Deuteronomium, Hesekiel 40—48, Heiligkeitsgesetz, Priesterkodex entstanden denken. Dieser letztere hat — wenn auch nicht, wie wir unten sehen werden, in seiner jetzigen Gestalt — durch Esra offizielle Geltung erlangt und ist seitdem für Kultus und Leben und die gesamte Geschichtsauffassung der Juden maßgebend geblieben; war er doch in der allmählichen schriftlichen Ausgestaltung der Lebensordnungen für Israel *das letzte Wort*.

Nur eine Frage könnte noch aufgeworfen werden, und zwar in betreff eines Hauptpunktes, der Stellung der Leviten. Nach Hesekiel 44, 10 ff. war die Verurteilung der einstigen Höhenpriester zu dem niederen Dienst am Heiligtum eine verdiente Strafe; nach dem Priesterkodex ist der Dienst der Leviten kraft göttlicher Bestimmung ein Ehrenamt, auf das sie stolz sein dürfen. Wie reimt sich das zusammen? Die Geschichte der nachexilischen Zeit giebt uns die Antwort. Die Nichtzadokiten waren so wenig geneigt, die ihnen von Hesekiel zugewiesene Rolle zu übernehmen, daß sich z. B. unter den 458 mit Esra Zurückkehrenden anfangs nicht ein einziger Levit befand und nur durch besondere Maßregeln Esras (8, 15 ff.) noch 38 zum Mitziehen bewogen wurden. Auch in der Erzählung von dem Aufstand der Korachiten, die jetzt in 4 Mos. 16 mit einem älteren Bericht über einen politischen Aufstand der Rubeniten verschmolzen ist, spiegeln sich deutlich die heftigen (nachmals mit tiefem Stillschweigen bedeckten) Kämpfe ab, die der Widerwille der Nichtzadokiten gegen die Art ihrer Verwendung beim Kultus hervorrief. Nach alledem ist es selbstverständlich, daß die Priesterkreise wenigstens zu einer anderen Begründung der Stellung der Leviten genötigt waren.

Welchen Umfang der ursprüngliche, etwa um 500 in Babylonien verfaßte Priesterkodex gehabt hat, ist streitig. Doch hat man mindestens sehr wahrscheinlich gemacht, daß er ein Kultusgesetz in Form einer Geschichte der Entstehung der heiligen Ordnungen — wohl schon mit Einschluß der Vorgeschichte — enthielt, so daß also die ausführlicheren Theorieen, wie die sogenannte Opferthora 3 Mos. 1—7 (in der übrigens selbst wieder mehrere Schichten deutlich zu unterscheiden sind), geschweige wie 4 Mos. 35 und Jos. 21, erst einer jüngeren und jüngsten Schicht angehören können.

Daß mit der offiziellen Einführung des Priestergesetzes bis 444 gezögert wurde, erklärt sich wohl auch nur aus der oben erwähnten Schwierigkeit der Levitenfrage. Ganz besonders befremdlich ist, daß Esra, der doch nach Esr. 7, 14 das Gesetz Gottes bereits 458 aus Babylonien mitbrachte, noch 14 Jahre mit der Veröffentlichung zögerte. Offenbar schien erst nach der Einsetzung Nehemias als Statthalter der geeignete Zeitpunkt gekommen. In dem hochinteressanten urkundlichen Bericht über die Einführung des neuen Gesetzes Neh. 8—10 wird deutlich ein doppeltes vorausgesetzt: erstlich (8, 1), daß das Gesetzbuch bisher nur von Esra verwahrt, also von ihm aus Babylonien mitgebracht war. Zweitens, daß der Inhalt dem Volke bis dahin durchaus unbekannt war. So muß zu der neuen Art, das Laubhüttenfest zu feiern, nach 8, 14 ff. erst durch öffentliche Ausrufer aufgefordert werden. Aus dieser Stelle mit ihrer ausdrücklichen Berufung auf 3 Mos. 23, 40 lernen wir zugleich, daß das Gesetzbuch Esras auch Bestandteile des Heiligkeitsgesetzes enthielt. Daß es andererseits nicht mit der ganzen jetzigen Priesterschrift identisch gewesen sein kann, ergiebt sich daraus, daß Esra nicht in einem Athem so heterogene Bestimmungen treffen konnte, wie sie sich in den verschiedenen Schichten des Priesterkodex finden (vergl. z. B. 4 Mos. 4, 3 mit 8, 24; 2 Mos. 29, 7 und 3 Mos. 8, 12. 21, 10, nach welchen Stellen nur Aaron gesalbt wird, mit 2 Mos. 28, 42 und 4 Mos. 3, 3; Esr. 9, 4 scheint noch immer vorausgesetzt, daß abends nur ein Speisopfer zu bringen ist, während 2 Mos. 29, 41 u. a. ein Lamm gefordert wird). Vollends unmöglich ist nach alledem die früher herrschende Annahme, daß das Gesetzbuch Esras der ganze jetzige Pentateuch gewesen sei. Dagegen ist es durchaus verständlich, daß man, nachdem ein priesterliches Gesetzbuch im Geiste Hesekiels bereits einige Jahrzehnte in Geltung gestanden hatte, nun nochmals Hand anlegte, alles Vorhandene zu *einem* großen Korpus zu vereinigen. Dabei begnügte man sich jedoch nicht damit, das Gesetzbuch Esras mit JED (s. o. S. 182) zu verschmelzen. Vielmehr wurden jetzt alle die Kodifikationen mit aufgenommen, die teils als Seitenstücke zu früher aufgenommenen Abschnitten (so z. B. 2 Mos. 35—40 neben Kap. 25 bis 31), teils zum Behufe weiterer Ausführung der Grundgedanken vor und nach Esra in den

Priesterkreisen entstanden waren *. Dabei behandelte der Redaktor das ältere Korpus (JED) im allgemeinen mit großer Schonung. Er ließ den Wortlaut desselben auch da bestehen, wo er dem geschichtlichen Bericht und den Theorieen der Priesterschrift widersprach. Man überließ es fortan den Schriftgelehrten, die Schwierigkeiten zu heben, die durch die Verschmelzung so mannigfaltiger und doch gleichmäßig als kanonisch geltender Teile entstehen mußten. Anderwärts (so z. B. in der Sintflutsgeschichte 1 Mos. 6 ff.) wurde der Anstoß durch geschickte Verflechtung der verschiedenen Berichte gehoben. Nur selten scheint der Redaktor zum letzten Mittel, der Auslassung abweichender Berichte, gegriffen zu haben. Sicher ist dies z. B. 2 Mos. 33, 6 der Fall, wo der Bericht von JE über die Anfertigung des Offenbarungszeltes inmitten der beiden großen Perikopen der Priesterschrift, die demselben Gegenstande gewidmet waren, unmöglich beibehalten werden konnte. In welcher Weise aber das endlich abgeschlossene Korpus — wohl noch vor Ablauf des fünften Jahrhunderts — für kanonisch und nach allen seinen Teilen maßgebend erklärt wurde, das entzieht sich abermals gänzlich unserem Wissen. Nur das ist zweifellos, daß sich die Kanonisierung zunächst nur auf den Pentateuch, mit Ausschluß des Buches Josua, erstreckte, obschon auch in diesem die Verschmelzung von P mit JED gleichzeitig mit der Schlußredaktion der fünf Bücher Mose erfolgt sein muß. Aber die Samaritaner kennen als heiliges Buch nur den Pentateuch; also muß zu der Zeit, wo sie diesen von den Juden übernahmen, das Buch Josua bereits abgetrennt gewesen sein. Diese Abtrennung steht aber wohl in Zusammenhang mit einer letzten Überarbeitung der Geschichtsbücher von Josua bis 2 Könige Kap. 25. Dabei ist — ganz wie im Pentateuch — der Wortlaut der deuteronomistischen Redaktion (s. o. S. 182 f.) fast überall unangetastet geblieben. Der Redaktor (im Buche Josua, dem Buche der Richter und den Samuelisbüchern von uns mit R bezeichnet) begnügte sich im allgemeinen mit der Einschiebung einzelner Verse. So in Richt. 3, 1—3. 6, 7 ff.; selten in den Samuelisbüchern (doch vergleiche die überaus charakteristischen Beispiele 1 Sam. 6, 15 und 2 Sam. 15, 24). Diese Zuthaten enthalten teils religiöse Urteile, teils chronologische Angaben oder erläuternde Bemerkungen, bisweilen auch einen Ausgleich von Widersprüchen in den verschiedenen Schichten. Doch fehlt es auch nicht ganz an selbständigen Zuthaten, die entweder dem Volksmund (so wohl 1 Sam. 19, 18 ff.) oder jüngeren, erbaulichen Schriften entlehnt sein dürften. Zu den Beispielen der letzteren Art gehört außer 1 Sam. 16 namentlich auch die Umarbeitung einer älteren Vorlage in Richt. 20 f. im Geiste der Priesterschrift. In den Königsbüchern sind die Zuthaten des oder der letzten Redaktoren (wie die der deuteronomistischen Redaktion) mit Z bezeichnet. Sie sind unverkennbar in Fällen wie I, 8, 4^{b}, aber nicht minder auch in Abschnitten, wie I, 12, 21 ff. und 33 ff. (vergl. II, 23, 16 ff.) oder II, 1, 9 ff., die durchaus den Charakter des Midrasch (s. u. bei der Chronik) an sich tragen.

Das große, durch die bisher besprochenen Bemühungen entstandene Werk stellte den Geschichtsverlauf von Anfang der Welt bis zur Befreiung Jojachins (561 v. Chr.) dar. Es mangelte somit noch an einem Werke, das über die Wiederaufrichtung des jüdischen Staats und namentlich auch über die Reformen Esras und Nehemias auf Grund des priesterlichen Gesetzbuchs Auskunft gab. Diesem Bedürfnis wurde im Laufe des fünften Jahrhunderts durch verschiedene Sonderschriften genügt, die uns zum Teil noch in den Büchern Esra und Nehemia erhalten sind. Die letzteren stammen jedoch in ihrer jetzigen Gestalt von der Hand des Chronisten und bildeten ursprünglich mit den beiden „Büchern der Chronik" ein Ganzes. Und zwar hat der Chronist höchstwahrscheinlich zuerst die Bücher Esra und Nehemia redigiert und

* Zu den erst vom letzten Redaktor herrührenden Nachträgen gehört wahrscheinlich auch das merkwürdige Kapitel 1 Mos. 14, welches einem Midrasch über die Patriarchengeschichte entnommen zu sein scheint.

erst dann auch die ältere Geschichte einer Neubearbeitung unterzogen. So entstand ein Werk, das fortlaufend die ganze Geschichte von Adam bis zum zweiten Aufenthalt Nehemias 432 darstellte. Für diese Reihenfolge, Chronik — Esra — Nehemia, spricht noch jetzt der Umstand, daß der Schluß der Chronik, der mitten im Satze abbricht, im Eingang des Esrabuchs wieder-aufgenommen und vervollständigt wird. Die jetzige Reihenfolge ist wohl so zu erklären, daß Esra und Nehemia (nach denen zunächst allein ein Bedürfnis vorlag) bereits in den dritten Teil des Kanon aufgenommen waren, als man sich entschloß, auch der Chronik selbst noch einen Platz zu gönnen.

In welchem Geiste der Chronist die ihm vorliegenden Quellen redigiert, resp. selbst Geschichte geschrieben hat, wird weiter unten zu erörtern sein. Wenden wir uns zunächst zu den Sonderquellen, aus denen der Chronist in den Büchern Esra und Nehemia* geschöpft hat. Es sind dies, abgesehen von mehreren einzelnen Urkunden, eine aramäische Quellenschrift aus der Mitte des fünften Jahrhunderts (Qa in Esra 4—6), sowie die eigenen Denkwürdigkeiten Esras und Nehemias (E und N). In betreff aller dieser Quellen ist zu bemerken, daß sie der Chronist (resp. die Vorlage desselben, s. u.) offenbar nicht immer nach ihrem Wortlaut, sondern mehr oder weniger überarbeitet mitteilt, daher in den Randbuchstaben zwischen Q, Qa, E, N einerseits und q, qa, e, n anderseits unterschieden werden mußte. So unterliegt gleich in dem Edikt des Cyrus die Bezeichnung Jahwes als des Gottes des Himmels (Esr. 1, 2) schweren Bedenken. Dasselbe gilt von gewissen Wendungen in den Briefen des Thatnai, Darius und Artaxerxes I. Kap. 5, 7 ff. 6, 7 ff. und 7, 12 ff. Das urkundliche Verzeichnis der mit Serubabel und Josua Zurückgekehrten stammt nach Neh. 7, 5 aus den Denkwürdigkeiten Nehemias. Daß es der Chronist von dorther (oder noch wahrscheinlicher aus einem Geschichtswerk, in welches Neh. 7 ff. aufgenommen war) entlehnt hat, geht daraus hervor, daß Esra 3, 1 noch mit Neh. 7, 73^{b} fortgefahren wird, welcher Halbvers eigentlich den Eingang von Kap. 8 bildet. Die aramäische Quellenschrift in Esra 4, 8—6, 18 und 7, 12—26 zeigt sich wohl unterrichtet; doch ist 4, 6—23 vom Chronisten irrtümlich zu früh eingereiht (vergl. die erste Note zu S. 910 der Übersetzung). Fraglich ist, ob die jetzige Gestalt einiger Urkunden in dieser Quellenschrift (s. o.) schon auf Rechnung des aramäischen Schriftstellers oder erst auf die des Chronisten zu setzen ist.

Während sich der erste Teil des Esrabuches mit den Ereignissen von 538—516 beschäftigt, berichten Kap. 7—12 über die Heimkehr Esras und einer zweiten Schar von Exulanten im Jahre 458, fast durchweg nach den eigenen Denkwürdigkeiten Esras. Diese erweisen sich besonders da, wo sie im Wortlaut vorliegen (Esra 7, 27—34. Kap. 9) als eine vorzügliche Quelle; doch sind auch von den Abschnitten, die durch die Hand des Chronisten oder seines Gewährsmannes gegangen sind, einige (so namentlich Esra 10 und Neh. 8—10) von größter Wichtigkeit. Dasselbe gilt von allen Teilen der Denkwürdigkeiten Nehemias, des Mundschenken Artaxerxes I., der 445 als königlicher Statthalter nach Jerusalem kam und die schwer gefährdete Stadt durch den raschen Wiederaufbau der Mauern vor weiteren Angriffen der feindlichen Nachbarn sicherte. Dieser „Bericht Nehemias, des Sohnes Hakaljas", liegt uns Neh. 1, 1—7, 5. 11, 1. 2. 12, 31 f. 37—40 über seinen ersten Aufenthalt (445—433), 13, 4—31 über den zweiten (432) im Wortlaut vor und fesselt in hohem Grade durch die anspruchslose, zuverlässige Darstellung der Ereignisse, wie überhaupt als Denkmal einer energi-

* Auch nach der Trennung von der Chronik wurden Esra und Nehemia von den Juden (so von Josephus c. Apion. 1, 8 und im Talmud) als ein Buch gezählt, von Origenes und in der lateinischen Bibel als Esra I und II. Dagegen zählt die griechische Bibel ein apokryphes griechisches, aus dem letzten Jahrhundert v. Chr. stammendes (in der lateinischen Bibel als Esra III gezähltes) Buch als Esra I. Das sogenannte vierte Esrabuch ist ein fast nur in Übersetzungen erhaltenes Apokryphon wahrscheinlich aus der Zeit Domitians.

schen und dabei durch und durch wahrhaftigen und frommen Persönlichkeit. Aus derselben Quelle ist ohne Zweifel auch 11, 4 ff. entnommen, eine Liste aus der Zeit Serubabels, die schon Ewald als die ursprüngliche Fortsetzung zu 7, 73ᵇ erkannte. Dagegen dürfte das urkundliche Verzeichnis in Kap. 12 aus dem V. 23 erwähnten „Buche der Zeitgeschichte“ stammen, einer Chronik, die bis auf Johanan, den Sohn (nach V. 22: Enkel) Eljasibs, also etwa bis zum Ende des fünften Jahrhunderts reichte. Ob der Chronist (d. h. der Redaktor unserer Bücher Esra und Nehemia) dieser Quelle auch den Bericht Esras in Neh. 8—10 oder überhaupt die Auszüge aus den Denkwürdigkeiten Esras und Nehemias entnahm, muß dahin gestellt bleiben.

Beschränkte sich bisher die Thätigkeit des Chronisten, zumal im Buche Nehemia, nur auf einzelne Zusätze oder unwesentliche Eingriffe, so tritt er dagegen in der Chronik * selbst in ganz anderem Sinne als Verfasser auf. Im ersten Teil (I, 1—9) wird die Geschichte bis auf David durchaus in Gestalt von Stammbäumen vorgeführt. Der zweite Teil (I, 10—30) behandelt die Geschichte Davids, der dritte (II, 1—9) die Geschichte Salomos, der vierte endlich (II, 10—36, 21) die Geschichte Judas seit der Reichsspaltung bis zum babylonischen Exil. Über den Schluß (36, 22 f.), der erst Esra 1, 3 vervollständigt wird, vergl. oben S. 196.

Die Chronik will in Wahrheit nicht eine Geschichte Israels, sondern nur eine solche der davidischen Dynastie mit besonderer Berücksichtigung des Tempelkults geben. Der Standpunkt ist der des strengsten Levitismus in einer Gestalt, wie sie sich erst nach längerer Herrschaft des Priestergesetzes herausbilden konnte. Daß der Verfasser selbst zu den Leviten und zwar zu den Tempelsängern oder -Musikern zählte, wird durch die auffällige Hervorhebung der letzteren zweifellos. Die Art, wie der Chronist die alte Geschichte im Geiste des Levitismus umformt, tritt uns besonders da überaus charakteristisch entgegen, wo wir seine Darstellung aus der von ihm benutzten Vorlage in den Büchern Samuelis oder der Könige genau kontrollieren können. Da springt uns vor allem die mechanische Durchführung des Grundsatzes in die Augen: alle Verschuldung zieht baldige Ahndung nach sich und alles Mißgeschick ist Strafe für Verschuldung. Man vergl. I, 10, 13 f. II, 12, 1 f. 16, 12 (im Zusammenhang mit V. 7 ff.); 19, 2 ff. (als Urteil über 18, 2 ff.); 20, 35 ff. (in direktem Widerspruch mit 1 Kön. 22, 49 f.); 24, 2 (gegen 2 Kön. 12, 3) und 24, 17 ff. als Ursache des V. 23 ff. berichteten Mißgeschicks; ferner 25, 14 ff. und 21 ff.; 26, 16 ff.; 33, 11 ff. (wo die Sünden Manasses gebührend gestraft, zugleich aber die 55jährige Dauer seiner Regierung durch seine Bekehrung erklärt werden soll). Nach 35, 21 ff. fiel Josia, weil er dem Worte Gottes nicht gehorcht hatte, das durch den Pharao Necho an ihn ergangen war.

Umgekehrt setzt zweifelloses Glück eine makellose Frömmigkeit voraus. Daher berichtet der Chronist nichts über das Leben Davids als Bandenführer oder als Vasall der Philister, nichts über seinen Ehebruch und den Uriahandel, nichts über die traurigen Vorgänge in der Familie Davids, nichts über die Art der Thronbesteigung Salomos, von der uns 1 Kön. 1 berichtet. Das alles hängt allerdings zugleich mit dem Bestreben zusammen, David, den eigentlichen Urheber des Tempelbaus, mit einer Art von Heiligenschein zu umgeben. Nur die Volkszählung wird I, 21, 1 als eine Verschuldung anerkannt, zu der ihn der Satan angereizt habe. Diese Erzählung war nicht zu entbehren, weil die Weihe des nachmaligen Tempelplatzes durch David mit ihr verknüpft war. Denn David, nicht dem Götzendiener Salomo (obwohl von dem Götzendienst selbst nichts berichtet wird), sollte alles zugeschrieben werden, was zur Vorbereitung des Tempelbaus und der Kultusordnungen erforderlich war. Nicht weniger als

* Diesen Namen hat Luther von Hieronymus („chronicon totius historiae divinae“) übernommen. In der griechischen Bibel heißt das Werk (denn die Chronik bildete ursprünglich nur ein Buch) paraleipomena, d. h. [in den früheren Büchern] Übergangenes, bei den Juden „Zeitgeschichte“

sieben Kapitel (I, 22—26. 28 f.) sind dem Bericht über die Ansammlung von Baumaterialien (darunter allein Gold und Silber im Betrage von fast neun Milliarden Mark) und die sonstigen Anordnungen Davids gewidmet. Sogar das Modell zu dem Tempel und allen Tempelgeräten wird Salomo von David übergeben, samt einer schriftlichen Anweisung von der Hand Jahwes.

Der mechanischen Anschauung, nach welcher das Glück und die Macht der Könige in genauem Verhältnis stehen muß zu dem Grad ihrer Frömmigkeit, entsprechen auch die Angaben über die Zahl ihrer Krieger. Die frömmsten Könige verfügen über die größten Heere. So hat David über 1½ Million Krieger, Josaphat über eine Million, Asa 580 000, Abia 400 000 (gegen 800 000 Israeliten, von denen dann ½ Million im Streite fällt), Usia 307 500, Amazja 300 000, Rehabeam nur 180 000. In Wahrheit dienen übrigens diese Heere eigentlich nicht zum Kämpfen, sondern höchstens zum Verfolgen; vergl. die drastischen Beispiele II, 13, 13 ff. 14, 8 ff. und 20, 1 ff. Andernfalls wäre einer der vornehmsten Grundsätze theokratischer Gesinnung verletzt, daß nämlich jedes Vertrauen auf Waffen oder sonstige äußere Mittel anstatt allein auf das unmittelbare Eingreifen Jahwes schlechthin sündlich ist. Von ganz besonderem Interesse ist das letzterwähnte Beispiel (II, 20), eine vollständige Umbildung von 2 Kön. 3 im Geiste des sogenannten Midrasch (vergl. die zweite Note zu S. 984 der Übersetzung). Angesichts der Vorlage versteht es sich von selbst, daß ein derartiger Midrasch unmöglich den Anspruch erheben kann, als geschichtlicher Bericht zu gelten, mag auch die Volksanschauung (und mit ihr wohl auch der Chronist selbst) frühzeitig beides vermischt haben.

Als ganz selbstverständlich gilt ferner dem Chronisten, daß das priesterliche Gesetz (als Gesetz Moses!) von Anfang an in Geltung gestanden habe und daher als Maßstab der Beurteilung a l l e r Vorgänge zu betrachten sei. Wo sich die Thatsachen den Anforderungen des Priesterkodex nicht fügen wollen, werden sie entweder beseitigt oder — und zwar oft in sehr kühner Weise — zurechtgestellt. Dies war besonders da nötig, wo die Vorrechte der Priester und Leviten in Betracht kamen, zumal nach dem früher Dargelegten die vorexilische Zeit von einer Unterscheidung beider noch nichts wußte; vergl. dazu: I, 6, 18 ff. (gegen 1 Sam. 1, 1); 15, 2. 15. 18, 17 (gegen 2 Sam. 8, 18); II, 6, 13 (gegen die V. 12 citierte Vorlage 1 Kön. 8, 22!); 11, 13 f.; 13, 9 ff. und ganz besonders II, 23 und 24, 4 ff. (gegen 2 Kön. 11 f.). Dieser Voraussetzung von der Herrschaft des Priestergesetzes entspricht es auch, daß nicht bloß Hiskia, sondern auch andere fromme Könige (so Asa und Josaphat) den Höhendienst (der dem Chronisten ebenso wie der israelitische Stierdienst kurzweg als Götzendienst gilt) abgeschafft haben. Josia aber hat nicht erst in seinem 18. Jahr, sondern bereits in seinem 12. Jahr (d. h. sobald er großjährig war!) die Kultusreform vorgenommen. Dazu will freilich der (aus 2 Kön. 22 aufgenommene) Bericht II, 34, 8 ff. nicht stimmen. Doch hat der Chronist wenigstens insofern nachgeholfen, daß er Saphan V. 18 (gegen 2 Kön. 22, 10) „aus" dem Gesetzbuche vorlesen läßt. Denn dieses Gesetzbuch ist für den Chronisten identisch mit dem ganzen Pentateuch, und diesen konnte Saphan allerdings nicht in einem Athem vorlesen.

Nach alledem kann es nicht Wunder nehmen, wenn man über die Glaubwürdigkeit der Chronik als Geschichtsquelle schon sehr harte Urteile gefällt, ja geradezu alles über die älteren Geschichtsbücher Hinausgehende für erfunden erklärt hat. Mehr wird man jedoch dem Thatbestand gerecht, wenn man anerkennt: erstlich, daß der Chronist einen Teil seines Stoffes wirklich aus den so reichlich von ihm citierten Quellen entnommen hat, und zweitens, daß sich unter diesem Stoff noch allerlei beachtenswerte, ja unanfechtbare Überlieferungen erhalten haben. Was den erstgenannten Punkt betrifft, so ist allerdings richtig, daß tendenziöse Berichte dadurch nicht glaubhafter werden, daß sie irgendwelcher Vorlage entnommen sind. Immerhin ist es noch etwas anderes, wenn der Chronist in gutem Glauben aus seinen Vorlagen aufnahm, was seiner und seiner Umgebung Denk- und Redeweise auf das Beste entsprach, als

wenn er selbst Berichte erfunden und sich dabei zur Hervorrufung eines falschen Scheines auf angebliche Quellen berufen hätte.

Dabei läßt übrigens der Charakter des Stoffs ein ziemlich sicheres Urteil über den näheren Charakter der vom Chronisten angeführten Quellen zu. Am häufigsten wird das Buch der Könige von Juda und Israel (oder: der Könige von Israel und Juda; auch abgekürzt: der Könige von Israel oder „Geschichte der Könige von Israel"), zuletzt bei Jojakim, citiert. Dieses Werk kann nicht identisch sein mit unseren Büchern der Könige, wohl aber mit dem II, 24, 27 (vergl. auch II, 13, 22) nach seinem vollständigeren Titel angeführten „Midrasch zum Buche der Könige", also einem Sammelwerk, in welchem (wohl erst in nachexilischer Zeit) der Stoff unserer Samuelis- und Königsbücher, zum Teil vielleicht auch Stoffe aus dem sogenannten „großen Königsbuch" (s. o. S. 170) zum Zweck der Erbauung umgestaltet waren. Nicht minder wahrscheinlich ist ferner, daß die reichlich citierten Einzelschriften (I, 27, 24. 29, 29. II, 9, 29. 12, 15. 13, 22. 33, 19) außer etwa der Biographie Usias von Jesaja (II, 26, 22) nur Bestandteile jenes großen Midraschwerkes gewesen sind, zumal die II, 20, 34 angeführte Schrift ausdrücklich als „in das Buch der Könige Israels eingerückt" bezeichnet wird. In ähnlicher Weise wird 32, 32 auf Jes. 36—39 und 2 Kön. 18—20 verwiesen.

Neben dem midrasch-artigen Stoffe findet sich jedoch auch noch einiges anderwärts nicht erhaltene, urkundliche Material (so namentlich in den Genealogieen Kap. 1—9), das der Chronist aus guter geschichtlicher Überlieferung geschöpft haben kann. Die Entscheidung über den thatsächlichen Wert dieser Notizen muß in jedem einzelnen Falle der kritischen Erwägung vorbehalten bleiben. Leider ist der Text der Chronik (obschon in einzelnen Fällen besser erhalten, als der seiner Vorlagen) im allgemeinen in einem sehr verwahrlosten Zustande.

Was endlich die Abfassungszeit der Chronik (samt den jetzigen Büchern Esra und Nehemia; s. o. S. 195) betrifft, so würde schon I, 29, 7, wo für die Zeit Davids nach persischen Dariken gerechnet wird, auf eine sehr späte Zeit führen. Ein solcher Anachronismus war doch nur möglich, wenn jene Münze seit undenklichen Zeiten umlief. Ebenso führt die Bezeichnung des Darius Codomannus als „Darius der Perser" (Neh. 12, 22) in die griechische Zeit herab. Dazu stimmt, daß der Neh. 12, 22 erwähnte Hohenpriester Jaddua nach Josephus (Altert. 11, 7, 8) noch unter Alexander d. Gr. amtierte. Ob man noch weiter herab (nach Kuenen sogar bis ins letzte Viertel des dritten Jahrhunderts) zu gehen habe, hängt namentlich von der Textkritik zu 1 Chr. 3, 19 ff. ab. Falls der ursprüngliche Text hier wirklich noch 11 Generationen nach Serubabel kannte, wäre der Chronist frühestens um 250 v. Chr. anzusetzen. Eine andere Deutung von 1 Chr. 3, 19 ff. findet jedoch dort nur 6—7 Glieder nach Serubabel erwähnt, und dies führt zu der Ansetzung von Esra-Nehemia-Chronik um 300 v. Chr.

Die letzten Erzeugnisse der hebräischen Geschichtsschreibung, deren wir noch zu gedenken haben, spiegeln noch einmal die beiden großen Richtungen des hebräischen Schrifttums wieder, das Büchlein Ruth die prophetische, das Buch Esther die spezifisch jüdisch-levitische.

Das Buch Ruth, von einem Goethe als „das lieblichste kleine Ganze" bezeichnet, „das uns episch und idyllisch überliefert worden ist", kann nach verschiedenen Spuren erst in nachexilischer Zeit entstanden sein. Abgesehen von gewissen sprachlichen Kennzeichen des persischen Zeitalters, die sich zwar nicht in der Erzählung, wohl aber in den Reden der handelnden Personen finden, lehrt besonders die Stelle 4, 7, daß seit 5. Mose 25, 9 eine geraume Zeit verflossen sein muß; denn der Erzähler muß als einen „vor Zeiten" in Israel geübten Brauch erklären, was im Deuteronom offenbar noch als allbekannt vorausgesetzt wird. Dazu kommt, daß sich der Ursprung des Büchleins aus den Vorgängen nach der Rückkehr Esras (458) vorzüglich erklären läßt. Die unbarmherzige Strenge, mit der Esra (Kap. 9, 1 ff.) die Vertreibung aller ausländischen Frauen erzwang, rief in den beteiligten Familien vielfach heftigen

und schließlich für Jerusalem verhängnisvollen Widerspruch hervor (s. o. S. 130). Und so bezweckt wohl auch unser Idyll — vielleicht auf Grund persönlichster Bekanntschaft mit einer anderen Ruth! — den Eiferern die weise Lehre zu geben, daß nicht alle fremden Frauen der gleichen Verdammnis unterliegen, daß es vielmehr auch solche unter ihnen gebe, die wegen ihrer treuen Hingabe an den Gott Israels und an Glieder seines Volkes des höchsten Lobes würdig seien. Dafür ist schon Ruth, die Stammmutter des davidischen Hauses, vollgiltiges Zeugnis.

Ist dies die eigentliche Tendenz des Büchleins, so ist die Annahme unumgänglich, daß sich der Erzähler für die Hauptsache, die Abstammung Davids von Ruth, auf wirkliche Überlieferung berufen konnte. Dafür spricht auch die Nennung Obeds 4, 17. Ob aber diese Überlieferung eine streng geschichtliche war oder nur auf einem Midrasch (zu 1 Sam. 22, 8?) beruhte, muß dahingestellt bleiben. Jedenfalls kann bei den Namen der frühverstorbenen Söhne Elimelechs: Machlon („Siechtum“) und Kiljon („Hinschwinden“) die freie Erfindung nicht geleugnet werden. Aber der geschichtliche Wert des Büchleins liegt für uns nicht in der Bekanntschaft mit den Söhnen Elimelechs, auch nicht in der mit den Ureltern und dem Großvater Davids, sondern in dem merkwürdigen Zeugnis dafür, was zur Zeit Esras trotz allem Levitismus „die Religion im Leben“ zu bedeuten hatte. Denn wenn auch die ganze Erzählung als lehrhafte Dichtung zu betrachten wäre, die Farben sind sichtlich dem Leben entnommen, und so würde auch die Dichtung zu einem Ehrendenkmal der Religion, die in den rechten Israeliten solche Früchte, in Gestalt inniger Frömmigkeit und opferfreudigen Sinnes, zu zeitigen vermochte!

Ein ganz anderer Geist weht uns aus dem Buch Esther, der Festrolle des Purimfestes, entgegen. Ob diesem Buche irgendwelcher geschichtliche Kern zu Grunde liegt, entzieht sich gänzlich unserem Urteil. Was wir in ihm lesen, stellt eine Art von historischem Roman dar, der nirgends die Probe aushält, wollte man ihn als geschichtlichen Bericht betrachten. Dafür dürfte schon Kap. 1 den durchschlagenden Beweis erbringen. Nach Kap. 2 lebt der unter Jojachin (597) weggeführte Mordechai samt seiner Base noch unter Achaschverosch, d. i. Xerxes, um 480. Daß Haman Kap. 3, anstatt kurzer Hand Mordechai hinrichten zu lassen, alle Juden zu vertilgen beschließt und nun im ersten Monat gleich für alle zwölf übrigen das Los werfen läßt, um den geeignetsten Tag für das Morden zu ermitteln, ist noch weniger wunderbar, als daß gleich darauf (also 11 Monate vorher!) der unwiderrufliche Mordbefehl in allen Provinzen bekannt gemacht wird. Und so geht es wunderbar weiter — übrigens in Kap. 4—8 mit äußerst geschickter Steigerung der Spannung — bis zu dem Höhepunkt in Kap. 9, wo über die Niedermetzelung von mehr denn 75 000 persischen Unterthanen durch die Juden berichtet wird und Esther dem Ganzen dadurch die Krone aufsetzt, daß sie vom Könige noch einen zweiten Mordtag erbittet!

Der Zweck des Buches ist deutlich 9, 19 ff. angegeben. Es soll der Ursprung des Purimfestes im Monat Adar erklärt werden. Aber die Angabe 3, 7, daß pur (doch wohl im Persischen) s. v. a. „Los“ bedeute, läßt sich sprachlich nicht begründen, und überdies hat man längst wahrscheinlich gemacht*, daß der Name vielmehr mit dem persischen Furdiganfest zusammenhänge, einem Frühlings- und Neujahrsfest, das zugleich zum Andenken an die Verstorbenen

* Vergl. dazu bes. de Lagarde, Purim (Abhandlungen der Göttinger Gesellsch. der Wiss. 1885), nach welchem furdigan dem persischen farwardigan, dem (ursprünglich der Austreibung des Todes gewidmeten) Neujahrsfeste der Magier entspricht. Dagegen geht nach Zimmern (ZAW 1891, S. 157 ff.) purim auf babylonisches puchru, d. i. Versammlung (nämlich der Götter am Neujahrstage zur Bestimmung der Schicksale), zurück. Mordechai erinnere an Marduk. Nach Jensen endlich (Zeitschr. für die Kunde des Morgenlands 1892, S. 70) entspricht Haman dem elamitischen Gott Humman, Vasthi einer elamitischen Göttin, Esther der Istar.

gefeiert wird und bei dem sich die Perser noch jetzt einander Geschenke und Süßigkeiten zusenden (vergl. dazu Esther 9, 19). Welcher andere Anlaß für die Juden zur Feier dieses Festes außerdem vorlag und wie weit sich im Buche E. noch eine Spur dieses Anlasses erhalten hat, ist, wie gesagt, nicht auszumachen. Nur das muß gesagt werden, daß das Buch zugleich ein Denkmal des spezifisch jüdischen Geistes ist, wie er sich unter dem harten Druck der Fremdherrschaft in der nachexilischen Zeit allmählich herausgebildet hat. Dieser Geist ist selbstverständlich nicht ein irreligiöser. Denn daß im Buche Esther der Name Gottes absichtlich vermieden ist (so ganz deutlich 4, 14), hat seinen Grund offenbar nur in der ängstlichen Scheu, ihn bei der ausgelassenen Feier des Festes zu verunehren. Bei alledem ist das Fest doch ein Dankfest aus Anlaß des göttlichen Schutzes, der, durch dreitägiges Fasten erbeten, dem Volke in höchster Bedrängnis zu teil ward. Wohl aber spricht sich in dem Ganzen ein solcher nationaler Dünkel und ein solcher Haß gegen die anderen Völker aus, daß man es begreifen kann, wenn selbst bei den Juden (die doch nachmals dieses Buch höher als alle Propheten geschätzt haben!), geschweige bei den Christen, starke Bedenken gegen die Kanonicität erhoben worden sind. Am meisten wird man wohl dem Buche gerecht, wenn man es nach demselben Maßstab beurteilt wie das Buch Judith. Beide sind recht eigentlich Volksbücher, eine Selbstverherrlichung des Volkes und eben dadurch geeignet, das Elend der Knechtschaft eine Weile vergessen zu machen. Aber gegenüber dem irregeleiteten apologetischen Eifer, der um der jüdischen Tradition willen dem Buch Esther die gleiche Würde und Geltung zuerkennen will, wie den Aussprüchen eines Jesaja oder Jeremia, hat ein Christ das Recht, an das Wort des Herrn zu erinnern: Wisset ihr nicht, welches Geistes Kinder ihr seid?

In betreff der Abfassungszeit lassen sich nur Vermutungen wagen. Daß der Mordechaitag 2 Makk. 15, 36 bereits für die Zeit um 160 v. Chr. vorausgesetzt ist, beweist nichts, da das 2. Buch der Makkabäer kaum noch in vorchristlicher Zeit entstanden ist. Dazu stimmt, daß Jesus Sirach das Estherbuch noch nicht zu kennen scheint. Der Grad von Abschließung gegen andere Völker, von dem das Buch Zeugnis ablegt, erscheint erst nach den makkabäischen Kämpfen begreiflich. Somit dürfte die Ansetzung in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts vor Chr. das Richtige treffen.

Haben wir bisher die gesetzgeberische und historische Litteratur bis zu ihren letzten Ausläufern verfolgt, so bleiben uns nun noch drei andere Gattungen des nachexilischen Schrifttums zu besprechen übrig: die Nachtriebe der prophetischen Litteratur, die Überreste der eigentlichen (religiösen und weltlichen) Poesie in den Psalmen und dem Hohenlied, endlich die Erzeugnisse der sogenannten „Weisheitslitteratur" in Poesie und Prosa, d. i. (abgesehen von einer größeren Anzahl von Psalmen) die Sprüche, Hiob und der Prediger.

Wenn eine altüberlieferte Meinung Maleachi als den letzten aller Propheten bezeichnet, so trifft sie damit vielleicht insofern das Richtige, als Maleachi außer durch die Schrift auch durch das mündliche Wort gewirkt haben kann. Dagegen werden alle die Prophetieen, die uns nach Maleachi noch entgegentreten, als rein schriftstellerische Produkte zu betrachten sein. Dafür spricht vor allem, daß sie (abgesehen von dem eigenartigen Jonabuch) fast durchweg stark von den vorexilischen Prophetieen abhängig sind. Dies mag die oben gebrauchte Bezeichnung „Nachtriebe der prophetischen Litteratur" rechtfertigen. Eine genauere chronologische Bestimmung dieser Schriften ist unmöglich; selbst die Reihenfolge, in der wir sie vorführen, ist nur auf Vermutungen gegründet.

Das Drohorakel Obadjas gegen die Edomiter setzt V. 10—14 zweifellos die Zerstörung Jerusalems durch die Chaldäer voraus. Dagegen müssen die neun ersten Verse einer weit älteren Zeit (vielleicht schon dem 9. Jahrhundert) entstammen, da sie bereits Jeremia Kap. 49, 14—16. 9. 10. 7, also in anderer Reihenfolge und überhaupt minder genau als im Obadja, verwertet werden. Der jetzige Obadja beruht somit auf der Ergänzung einer (auch

hinsichtlich der Sprache altertümlich kräftigen) Drohweissagung gegen die Edomiter durch eine erneute Drohung, die auf die Verschuldung Edoms im Jahre 586 zurück- und auf die Vergeltung in der messianischen Zeit hinausblickt. Die Art, wie V. 15 der Gerichtstag Jahwes über alle Völker erwartet wird, führt uns in die Nähe Joels, jedenfalls ins 5. Jahrhundert herab. Übrigens aber ist fraglich, ob sich nicht auch in V. 15—21 noch Überbleibsel des alten Orakels erhalten haben, und ebenso fraglich, ob der Name Obadja V. 1 den Ergänzer oder den Verfasser des ursprünglichen Orakels nennt. Zu letzterem könnte der Abfall der Edomiter unter Jehoram von Juda (um 845) Anlaß gegeben haben. Die Feindseligkeit der Edomiter hat sich jedoch auch bei anderen Gelegenheiten den Judäern so oft fühlbar gemacht, daß man auf eine nähere Entscheidung verzichten muß.

Nicht geringere Schwierigkeit bereitet die Ansetzung der Schrift Joels, des Sohnes Pethuels, die in dem Hereinbrechen einer gewaltigen Heuschreckenplage die Anzeichen des „[Gerichts-]Tages Jahwes" erblickt und Israel dringend ermahnt, durch ernstliche Buße den Ausbruch des göttlichen Zornes abzuwenden. In der That läßt sich Jahwe erbitten (2, 18 ff.). Die Verheißung erneuten Erntesegens geht Kap. 3 in die Verheißung anderer Segnungen in der messianischen Zeit über: der Ausgießung des Geistes Gottes über alle Glieder des Volkes Israel und der endgiltigen Errettung Israels durch das Strafgericht über alle Völker im Thale Josaphat.

In betreff des Verfassers ergiebt sich aus Kap. 1 und 2, daß er in der Nähe des Tempels lebte und (wegen des großen Gewichts, das er auf die Speis- und Trankopfer, das Fasten und die Versammlung am Tempel legt) höchstwahrscheinlich Priester war. Daß er der früheren vorexilischen Zeit angehört habe, hat man lange aus der Nichterwähnung der Aramäer und Assyrier unter den Feinden des Volks geschlossen. Das auffällige Schweigen des Jerusalemers über den König erklärte man aus der Zeit der Minderjährigkeit des Joas von Juda (um 835). Die Ansetzung Joels im 9. Jahrhundert schien überdies auch durch seine Stellung fast an der Spitze der kleinen Propheten empfohlen. Alle diese Gründe sind jedoch neuerdings fast allgemein als hinfällig erkannt worden. Vielmehr setzt 4, 2 ff. unwiderleglich die Zerstörung Jerusalems durch die Chaldäer, Kap. 1 und 2 aber die nachexilische Gemeinde (2, 16) voraus, in der es keinen König und keine Fürsten, sondern nur Vorsteher (1, 14) und Priester, „die Diener Jahwes" (1, 9 u. a.), als Leiter des Volkes giebt und der regelmäßige, offizielle Opferkult eine hochwichtige Rolle spielt. Dazu stimmt, daß sich auch nicht der leiseste Hinweis mehr auf Götzendienst oder ähnliche Verirrungen findet, und daß über das Reich Israel völliges Schweigen herrscht. Vielmehr stellt sich Israel jetzt allein in Juda dar (2, 27. 4, 2. 16). Nimmt man endlich noch hinzu, daß 3, 5 offenbar auf längst bekannte Prophetensprüche, und zwar auf Obadja 17 (vielleicht auch Jes. 34) hinweist, wie 4, 18 auf Hesek. 47 und 4, 19 auf Obadja 10, so wird man über die Ansetzung Joels um 400 v. Chr. nicht in Zweifel sein können. Der sprachliche Charakter des Buchs (so namentlich der Gebrauch des aramäischen Worts für „Ende" 2, 20) erhebt gegen diese Ansetzung keinen Einspruch.

In dem ungefähr gleichzeitigen Jonabuche stellt sich uns das einzige prophetische Buch dar, das eine wichtige religiöse Lehre lediglich in der Form einer Erzählung ausspricht. Der Held der Geschichte, Jona, der Sohn Amithais, ist ohne Zweifel identisch mit dem gleichnamigen Propheten, der nach 2 Kön. 14, 25 unter Jerobeam II (um 760) weissagte. Daß er auch der Verfasser des Büchleins sei, wird in diesem nicht gesagt. Vielmehr macht der Erzähler (3, 3) kein Hehl daraus, daß Ninive zu seiner Zeit eine verschollene Größe war. Die Art, wie die allerwunderbarsten Dinge (2, 1. 4, 10) als etwas Selbstverständliches berichtet werden, zeigt deutlich, daß es dem Erzähler nicht um die Wunder, sondern die daran geknüpften Lehren zu thun ist. Die Frage kann somit nur die sein, ob das Ganze als eine Art Parabel oder als die freie Verwertung einer alten Prophetenlegende betrachtet sein will. Das letztere

ist wahrscheinlicher wegen der Anknüpfung an eine bestimmte geschichtliche Persönlichkeit. Die Lehre aber, die der Erzähler zu geben beabsichtigt, kann in nichts anderem gefunden werden, als in den Schlußworten 4, 10 f. Sie lautet einfach: Gott will nicht den Tod des Sünders, sondern daß er sich bekehre und lebe. Die einst ergangene Androhung des Zornes Gottes ist nicht ein blindes Verhängnis, das sich unter allen Umständen auswirken müßte, sondern kann — selbst von den Heiden — durch Buße rückgängig gemacht werden, so daß der Liebeswille des Schöpfers gegen alle seine Geschöpfe die Oberhand behält. Offenbar ist die Spitze dieser Belehrung gegen den ungeistlichen, rachgierigen Sinn solcher Volksgenossen gerichtet, die ein Recht zu haben meinten, über das fortdauernde Ausbleiben des Strafgerichts gegen Babel, wie überhaupt die heidnischen Zwingherren Israels, zu murren. So betrachtet steht das Büchlein, weit entfernt, den Spott der Unverständigen zu verdienen, vielmehr auf der höchsten Höhe prophetischer Anschauung, indem es den Gottesbegriff der Volksreligion (die sogenannte „partikularistische" Betrachtung) in weitester Ferne hinter sich läßt und an neutestamentliche Aussprüche wie 1 Tim. 2, 4 erinnert.

In eine spätere Zeit und zwar wohl bis in den Anfang der griechischen Periode herab werden wir durch die ganz merkwürdigen und überaus schwer zu deutenden Kap. 24—27 des Jesajabuches geführt. Dunkle Anspielungen an zeitgeschichtliche Ereignisse (24, 10. 14. 25, 2. 26, 20. 27, 10) sind mit eschatologischen Ausblicken (24, 21 ff. 25, 7 f. 26, 19) zu einem unauflöslichen Ganzen verflochten. Zweifellos ist nur (aus 25, 10), daß der Prophet in nächster Nähe des Tempelberges, also in Jerusalem, schreibt. Daß der Prophet trotz seiner schwungvollen Redeweise und vielen tiefsinnigen Gedanken nicht mit dem Jesaja des 8. Jahrhunderts identisch sein kann, würde schon durch eine Reihe sprachlicher Erscheinungen, namentlich durch die fast maßlos gehäuften Wortspiele, bewiesen sein. Aber auch die früher versuchte Ansetzung vor 588 oder im Exil scheitert an dem biblisch-theologischen Charakter dieser vier Kapitel. Theologumene wie die von der Vernichtung des Todes (25, 8) sind in der früheren nachexilischen Zeit unerhört, und Aussagen wie 24, 21 und 26, 19 haben nur in sehr späten Psalmen und dem Buche Daniel ihre Parallelen.

Als einer der jüngsten Bestandteile sämtlicher Prophetenbücher wird endlich der sogenannte Deuterosacharja, d. i. Sach. 9—14. zu betrachten sein. Die der jüdischen Überlieferung entsprechende Herleitung dieser sechs Kapitel von Sacharja, dem Zeitgenossen Haggais, blieb trotz der besonderen Überschrift 9, 1 (welche dann, wie es scheint, von einem Redaktor 12, 1 und Mal. 1, 1 nachgebildet wurde) in Kraft, bis der englische Theolog J. Mede († 1638) Sach. 9 bis 11 auf Grund von Matth. 27, 9 (wo Sach. 11, 12 f. offenbar mit Jer. 32, 6 ff. verwechselt ist) dem Propheten Jeremia zuschrieb. Dagegen wollte der Hamburger Theolog Flügge 1784 nicht weniger als neun verschiedene Orakel in Sach. 9—14 unterscheiden. Die immer erneuten Versuche, das Rätsel zu lösen, führten zu ganz verschiedenen Ergebnissen. Die schon von Eichhorn gefundene richtige Spur wurde wieder verlassen und — allerdings mit bestechenden Gründen — Kap. 9—11 einem Propheten zur Zeit des Ahas (also um 735), 12—14 aber einem solchen zur Zeit Manasses oder (so die meisten) Ende des 7. Jahrhunderts zugewiesen. Diese Lösung des Problems galt Jahrzehnte hindurch als unumstößlich, bis sie 1881 von Stade in der Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft (Jahrgang I und II) mit durchschlagenden Gründen erschüttert wurde. Mag auch Stade in der Annahme einer durchgängigen Abhängigkeit des Deuterosacharja von vor- und nachexilischen Propheten zu weit gegangen sein, damit hat er Recht behalten, daß Stellen, wie 9, 8. 11 ff. 10, 2. 6. 8 ff., auf längst dahinten liegende Gerichte, so namentlich auf die Exilierung der Bewohner beider Reiche, zurückweisen; daß 14, 16 und 20 f. (vergl. 2 Mos. 39, 30) eine Gestalt des Levitismus vorliegt, wie sie erst in der Zeit nach Esra denkbar ist, und vor allem, daß 9, 13 keine andere Deutung zuläßt, als die auf die macedonisch-griechische Weltmacht. Assur und

Ägypten wären somit verhüllende Bezeichnungen des seleucidischen und des ptolemäischen Reiches. Auf die nähere Ausdeutung von Stellen, wie 11, 8 (ehedem aus 2 Kön. 15, 8—14 erklärt) und 12, 10 ff. (ehedem auf den Propheten Uria Jer. 26, 20 ff. oder auf Josia bezogen) muß man verzichten, zumal die Anspielungen an gleichzeitige Ereignisse ganz wie Jes. 24—27 oft eng mit den eschatologischen Ausblicken verflochten sind.

Gegen die Ansetzung des Ganzen um 280, bei der Stade schließlich stehen bleibt, sind namentlich von Kuenen (Einl.[2] II, 411) einige Einwendungen erhoben worden. Nach ihm stecken in Kap. 9—11 und 13, 7—9 alte Fragmente, die großenteils aus dem 8. Jahrhundert (um 745 ff.) stammen und von einem nachexilischen Redaktor z. T. seltsam aneinander gereiht und mit Zusätzen versehen worden sind. In der That muß gefragt werden, ob wirklich alle Erwähnungen Ephraims (vergl. bes. 9, 10 und 11, 4—14) nur als Vervollständigung des messianischen Gemäldes betrachtet werden können, obschon Ephraim selbst zur Zeit des Propheten längst im Exil verschollen war. Auch die Erwähnung der Teraphim und Wahrsager (10, 2) ist für die griechische Zeit sehr befremdlich. Das Gesamturteil über Kap. 9—11 wird indes durch den etwaigen Nachweis einiger Fragmente aus älterer Zeit nicht geändert. Die Kapitel 12—14 setzt Kuenen um 400 an. Ihre Herabrückung in die griechische Zeit fließe nur aus der vermeintlichen Einheit mit Kap. 9—14. Diese sei jedoch von Stade (nach welchem die Kapitel 9 und 10 eine Zusammenstellung der noch unerfüllten älteren Weissagungen, 11—14 aber eine Beleuchtung einzelner Punkte und Restriktionen enthalten) nicht bewiesen. Wie dem nun auch sein mag, die von der jüdischen Überlieferung vollzogene Verbindung von Sach. 9—14 mit Kap. 1—8 ist jedenfalls genau so zu erklären, wie die von Jes. 40—66 mit Kap. 1—39. Die anonymen Stücke Sach. 9—14 (oder 9—11. 12—14) und Mal. 1—3 wurden, nachdem sie vielleicht schon durch einen Redaktor in die jetzige Gestalt gebracht und mit Überschriften versehen waren, an das Ende des Buchs der kleinen Propheten gestellt, bis man schließlich Sach. 9—14 irrtümlich als einen Bestandteil des unmittelbar vorhergehenden Buches betrachtete.

Mit alledem, was über die prophetischen Schriften der nachexilischen Zeit zu sagen war, dürfte der Beweis erbracht sein, daß von einem Absterben der Prophetie mit Maleachi keine Rede sein kann. Aber abgesehen von Joel, Jona, Jes. 24—27 und Sach. 9—14 zeugen auch mancherlei sonstige Zusätze und wohl auch einzelne Umänderungen in den älteren Prophetenbüchern für den litterarischen Eifer, der bis in die griechische Zeit herab der Prophetie und ihren Erzeugnissen gewidmet ward. Verschiedene dieser Nachtriebe (wie z. B. Jes. 23. 32 f., Mich. 7, 7 ff., Jer. 50 f., Zeph. 3, 14 ff.) sind in diesem Abriß bereits früher erwähnt. Auf anderes, dessen Aufzählung hier zu weit führen würde, ist in den Anmerkungen zur Übersetzung hingewiesen. Als äußerste Grenze für den Abschluß des Prophetenkanons als des zweiten Teils der hebräischen Bibel ist die Zeit Jesus Sirachs (wegen des Verweises auf „das Gesetz und die Propheten“ im Prolog seines Buches) zu betrachten. Doch hindert nichts, die Schlußredaktion der „vorderen und hinteren Propheten“ bereits um die Mitte des 2. Jahrhunderts v. Chr. anzusetzen, obschon uns von einem offiziellen Akt, durch den die Kanonisierung erfolgte, ebensowenig etwas bekannt ist, wie beim Pentateuch.

Einem anderen Teile der hebräischen Bibel, aber auch einer anderen Litteraturgattung gehört das Buch an, das wegen seiner Stellung in der deutschen Bibel zu den „großen Propheten“ gerechnet zu werden pflegt, das Buch Daniel. Dasselbe gilt der Überlieferung als das Werk eines jüdischen Exulanten, der, am Hofe Nebukadnezars erzogen, unter diesem und seinen Nachfolgern zu hohen Ehren gelangte. Das Buch selbst enthält keine Aussage, daß das Ganze von Daniel verfaßt sei. Doch redet er in Kap. 8—11 in erster Person, während Kap. 1 bis 7 in dritter Person von ihm berichtet wird. Seinem Inhalte nach zerfällt das Buch in zwei Teile: die Erzählungen (Kap. 1—6) und die Gesichte (Kap. 7—12).

Daß die Erzählungen, sobald man sie als Berichte über wirkliche Ereignisse betrachtet, den allerstärksten Bedenken unterliegen, ist längst erkannt und durch keinen noch so wohlgemeinten Gegenbeweis je widerlegt worden. Von einer Belagerung Jerusalems im dritten Jahre Jojakims (1, 1) weiß die Geschichte nichts. Die Erwähnung der „Chaldäer“ am Hofe Nebukadnezars (2, 2 u. a.) verrät eine Zeit, wo der einstige Volksname schließlich diese ganz spezielle Bedeutung von Magiern oder Astrologen bekommen hatte. Diese „Chaldäer“ reden * zu Nebukadnezar in westaramäischer Sprache statt in der (in zahllosen Keilinschriften erhaltenen) babylonischen. Ungeschichtlich ist ferner: der siebenjährige Wahnsinn Nebukadnezars (4, 30 ff.), Belsazar als Sohn und Nachfolger Nebukadnezars und als letzter König von Babylon, sowie Darius der Meder als Nachfolger Belsazars. Das alles sind Dinge, die ein Zeitgenosse der Ereignisse von 608—536 nimmermehr hätte behaupten können.

Dagegen lösen sich alle Schwierigkeiten mit einem Schlage, wenn man das Buch als das anerkennt, was es in Wahrheit ist: eine Trost- und Mahnschrift aus der Zeit der schweren Bedrängnis der Juden durch Antiochus Epiphanes IV. Und zwar läßt sich der Termin der Abfassung ziemlich genau bestimmen: 8, 14 ist ohne Zweifel ein Hinweis auf die Wiederweihe des gereinigten Tempels im Dezember 165; dagegen kennt das Buch noch nicht den Tod Antiochus' IV. im Juni 164. Zwischen diesen beiden Terminen — wahrscheinlich im Januar 164 — ist die Abfassung des Buches anzusetzen.

Aus dieser Annahme erklären sich nicht nur Thatsachen, wie das Schweigen Jesus Sirachs über Daniel, die weit fortgeschrittene Ausgestaltung der Engellehre und Eschatologie, sowie die Stellung des Buchs fast am Ende des hebräischen Kanons, sondern vor allem auch der eigentümliche Inhalt. Alles dient einem einzigen Zweck: in schwerer Not, durch die der Fortbestand des Volkes und der väterlichen Religion bedroht schien, zum Ausharren zu ermahnen, und zwar zu einem Ausharren um jeden Preis. Diesen Zweck verfolgt der Verfasser auf einem doppelten Wege. Er zeigt an dem Beispiele Daniels (der nach Hesek. 24, 14. 20. 28, 3 eine vielgepriesene Persönlichkeit der Vorzeit gewesen sein muß) und seiner Gefährten, daß Gott die treuen Bekenner seines Namens und die eifrigen Beobachter seines Gesetzes vor allem Schaden zu behüten und auch aus der denkbar größten Lebensgefahr (Kap. 3!) wunderbar zu erretten vermag, so daß auch heidnische Tyrannen zur Anerkennung seiner Macht und Größe gezwungen werden. Ist dies der einzige Zweck der Erzählungen, so kann man leicht darüber hinwegsehen, daß Daniel, der peinliche Beobachter der Speisegebote (Kap. 1), dann doch als Oberhaupt der heidnischen Magier amtiert, daß er den Traum Nebukadnezars (Kap. 2) nicht bloß deuten, sondern erst erraten muß, daß die Bekehrung Nebukadnezars (2, 46 ff.) sogleich darauf (in Kap. 3) vollständig vergessen ist, und vieles andere mehr. Der andere Weg, dessen sich der Verfasser bedient, ist die Form der „Apokalypse“, d. h. die Vorhersagung von bereits dahinten liegenden Ereignissen durch eine Prophetenstimme der Vorzeit. So werden bereits in Kap. 2 und 7 die Reihenfolge und der Charakter der vier Weltreiche (des babylonischen, medischen, persischen und griechischen), Kap. 11 aber die Schicksale und Kämpfe der Diadochen bis auf Antiochus IV. mit einer solchen Fülle von Einzelheiten offenbart, daß schon in den ersten christlichen Jahrhunderten von heidnischen Kritikern der wahre Standpunkt des Apokalyptikers erkannt wurde **. Offenbar hoffte der Verfasser (und gewiß nicht ohne Grund!), durch die Wahl gerade dieser Einkleidungsform tieferen Eindruck zu machen und so seinen Zweck nur um so

* Der mit 2, 4 beginnende aramäische Teil des Daniel erstreckt sich bis zum Ende des siebenten Kapitels. Aus dem Mißverständnis von 2, 4 stammt die ganz irrtümliche Benennung des (auch von Jesu und den Aposteln gesprochenen) westaramäischen Idioms als „chaldäische Sprache“.

** Dieser wahre Standpunkt ergiebt sich übrigens auch aus Kap. 9. Hier betrübt sich Daniel über das Nichteintreffen der Weissagung Jer. 25, 11, während doch damals (ca. 538) noch gar nicht 70 Jahre, sondern höchstens 50 seit dem Beginn des Exils verflossen waren.

sicherer zu erreichen. Die Form der Apokalypse gestattete, den Gedanken auf das schärfste hervortreten zu lassen, auf welchen ihm alles ankam: alle diese Wirrsale und Verfolgungen, alle die blutigen Greuel und Entweihungen des Heiligen, die das Volk Gottes erleben mußte, sind nur die letzten Vorboten der Erlösungszeit, in der über die Lästerer und Verstörer Gericht gehalten und „die Herrschaft, Gewalt und Macht der Reiche unter dem ganzen Himmel dem Volke der Heiligen des Höchsten verliehen wird. Und sein Reich wird ein ewiges Reich sein!" (Kap. 7, 26 f.; vergl. auch 12, 1 ff.)

Unter den sogenannten „poetischen Büchern" * nimmt hinsichtlich der religionsgeschichtlichen Bedeutung der Psalter, das Gesangbuch der nachexilischen jüdischen Gemeinde und das vornehmste Gebetbuch der Christenheit, weitaus die erste Stelle ein. In seiner jetzigen Gestalt ist er eine Sammlung von 150 ** lyrischen (z. T. auch lyrisch-didaktischen oder elegischen) Gedichten, die insgesamt (so auch das „Hochzeitslied" Ps. 45) religiösen Inhalts und zum Behufe der Erbauung der nachexilischen Gemeinde, namentlich beim Gottesdienste, zusammengestellt sind. Hundert derselben werden bestimmten Verfassern zugeschrieben, und zwar einer (Ps. 90) Mose, 73 (in der griechischen Bibel, die überhaupt in den Überschriften vielfach von der hebräischen abweicht, 83) David, zwei (72. 127) Salomo, zwölf (50. 73—83) Asaph, je einer Heman und Ethan (88, 89), zehn (abgesehen von Ps. 88) den Korachiten. 16 Psalmen haben sonstige Überschriften; 34 („die verwaisten") entbehren jeder Beischrift. Da mit Asaph, Heman, Ethan ohne Zweifel die davidischen Gesangesmeister gleiches Namens (1 Chr. 15, 17) gemeint, auch die Korachiten wohl als Zeitgenossen Davids gedacht sind, so dürften sämtliche Angaben in betreff der Psalmendichter wenigstens in Ps. 1—89 (s. u.) von der Voraussetzung ausgehen, daß kein Psalm jünger sei, als das davidisch-salomonische Zeitalter. Denn die Meinung, jene Überschriften wollten ursprünglich gar nicht den Verfasser bezeichnen, sondern nur ausdrücken, daß der Psalm der nach David oder Asaph u. s. w. benannten Abteilung des Tempelchors zuzuweisen sei ***, scheitert an den Überschriften von Ps. 90 und vor allem an denen zu Ps. 51 f. 54. 56 f. 59 f. 63. Dasselbe gilt von der Annahme, „von David u. s. w." solle auf das nach David u. s. w. benannte Liederbuch hinweisen, dem der Psalm entnommen sei (so Bäthgen, Psalmen, S. VII). Nur die Überschrift „von den Korachiten" läßt sich auf diesem Wege (mit Hupfeld) befriedigend erklären.

Der Umstand nun, daß in den Überschriften sehr oft erweislich späte Psalmen (vergl. z. B. in betreff Salomos oben S. 142) auf Grund reiner Vermutungen bestimmten Verfassern zugeschrieben und daß in den oben erwähnten Psalmen vom 51. an Ereignisse aus dem Leben Davids (auf Grund der Samuelisbücher) als geschichtliche Anlässe auch für offenbare Gemeindelieder angeführt werden, zwingt zu dem Urteil, daß alle diese Überschriften spätere Zuthaten sind und daher einer Beweiskraft hinsichtlich der Verfasser und der Entstehungszeit der einzelnen Psalmen durchaus entbehren. In betreff Davids verweisen wir auf das oben S. 141 Bemerkte. Was dort von der Möglichkeit gesagt ist, daß in die nachexilischen Liedersammlungen aus irgend einem vorexilischen Liederbuche thatsächlich davidische Lieder oder doch Bruch-

---

* Als poetische Bücher im engeren Sinne gelten der jüdischen Überlieferung die Psalmen, die Sprüche und Hiob. Diese drei sind daher auch nach einem anderen System accentuiert, als die 21 anderen Bücher.

** Die Zählung der Psalmen schwankt sogar in hebräischen Handschriften. In der griechischen und lateinischen Bibel werden mit Recht Ps. 9 und 10 zu einem zusammengefaßt, ebenso (mit Unrecht) Ps. 114 und 115; dagegen werden Ps. 116 und 147 (gleichfalls mit Unrecht) in zwei zerlegt. (Außer Ps. 9 und 10 sind übrigens auch Ps. 42 und 43, sowie 117 und 118 irrtümlich getrennt; Ps. 108 ist eine Kompilation aus Ps. 57, 8—12 und 60, 7—14.)

*** So de Lagarde, Orientalia II, 13.

stücke solcher übergegangen sind, muß jetzt dahin verallgemeinert werden: der jetzige Psalter enthält höchstwahrscheinlich eine ziemliche Anzahl vorexilischer Lieder oder Liederfragmente. Dafür spricht, abgesehen von den sogenannten Königspsalmen, 20. 21. 45, die nur als Lieder aus vorexilischer Zeit zu begreifen sind, und mannigfachen Spuren altertümlicher Redeweise, namentlich ein Umstand. So energischer Widerspruch gegen die Notwendigkeit des Opferkultus, wie er sich 40, 7. 50, 8 ff. und 51, 18 f. (nur mühsam abgeschwächt durch den liturgischen Zusatz V. 20 f.) findet, konnte nur dann in das Tempelgesangbuch Eingang finden, wenn die Psalmen, die ihn enthielten, schon seit längerer Zeit mit einer Art von kanonischem Ansehen bekleidet waren. Übrigens aber beruht die Altersbestimmung der einzelnen Psalmen meist auf subjektiven Gründen und ist daher leicht dem Irrtum unterworfen. Denn die Zurechtmachung der Lieder für den gottesdienstlichen Gebrauch dürfte vielfach (ganz wie in unseren Gesangbüchern) nicht ohne stärkere Eingriffe in ihre ursprüngliche Gestalt erfolgt sein. Wie müßig übrigens der Streit über jene Beischriften ist, muß gerade dem recht klar werden, der die Psalmen zu dem Zwecke braucht, zu dem sie gesammelt sind. Was in aller Welt hat die unerschöpfliche Erbauungskraft von Liedern wie Ps. 23. 90. 103. 121. 127 und vielen anderen mit der Frage zu thun, ob sich irgend ein nachexilischer Redaktor mit seiner Zuweisung an David oder Mose oder Salomo geirrt habe oder nicht?

Daß die (fast durchaus völlig dunklen) musikalischen Über- und Beischriften sämtlich mit der Tempelmusik und dem Tempelgesang der nachexilischen Zeit zusammenhängen und daher zumeist wohl erst nachträglich, wenn auch nicht etwa erst bei der Schlußredaktion des Psalters, beigefügt sind, ist jetzt so gut wie allgemein anerkannt. So erklärt sich auch, daß ein und derselbe Psalm (14 und 53) bei der Aufnahme in verschiedene Sammlungen verschiedene Überschriften erhalten konnte. Ausdrückliche Erwähnung des liturgischen Anlasses findet sich in den Überschriften zu Ps. 30. 38. 70. 92. 100.

Die stufenweise Entstehung des jetzigen Psalters aus kleineren Sondersammlungen ist allmählich durch folgende Beobachtungen aufgehellt worden. Seit dem 2. Jahrhundert n. Chr. ist die Einteilung des Psalters in fünf Bücher bezeugt, mag auch die Beifügung besonderer (jedoch stets unvokalisierter) Überschriften, wie „erstes Buch" u. s. w., in den hebräischen Bibelhandschriften erst viel später erfolgt sein. Der Schluß der einzelnen Bücher ist je am Ende von Ps. 41. 72. 89. 106 durch eine sogenannte Doxologie (Lobpreisung) kenntlich gemacht; als Doxologie zum fünften Buche dient der ganze 150. Psalm. Da nun die Doxologie zu Ps. 106 bereits 1 Chr. 16, 36 mitcitiert scheint, so schloß man daraus früher, der Chronist müsse den Psalter bereits in seiner gegenwärtigen Gestalt samt der Einteilung in fünf Bücher gekannt haben. Neuerdings ist jedoch mehr und mehr die umgekehrte Annahme durchgedrungen, daß die Doxologie in 1 Chr. 16, 36 ursprünglich und somit in Ps. 106, 48 nachgetragen sei, wohl um auf das dritte Buch ein viertes mit der gleichen Anzahl von Psalmen (17) folgen zu lassen. Da sich nun hinter Psalm 72 die (von den Punktatoren als Bestandteil des Textes betrachtete) Unterschrift findet: „Zu Ende sind die Gebete Davids, des Sohnes Isais", so ist klar, daß das dritte Buch (Ps. 73—89) von einem Redaktor herrührt, der eine Sammlung davidischer Lieder durch eine Nachlese nichtdavidischer (aber wohl bereits den Sangesmeistern Davids zugeschriebener) Lieder ergänzen wollte. Eine nähere Betrachtung von Ps. 1—72 ergiebt jedoch, daß auch dieser Teil nicht eine einheitliche Sammlung repräsentiert. Erstlich müssen Ps. 42 bis 49 (korachitische Psalmen) und der Asaph-Psalm 50 ursprünglich mit Ps. 73—89 ein Ganzes gebildet haben. Die Unterschrift hinter Ps. 72 (ursprünglich wohl hinter Ps. 71) kann sich ihrem Wortlaute nach nur auf Ps. 3—41 und 51—71 bezogen haben. Denn diese Lieder sind sämtlich David zugeschrieben außer Ps. 10, der zweiten Hälfte von Ps. 9 (s. die Anm. zu Ps. 10, 1 auf S. 695), Ps. 33. 66. 67. 71; doch bezeichnet die griechische Bibel auch Ps. 33. 67 und 71 als davidische.

Daß aber Ps. 3—41 durch die Schlußdoxologie mit Recht als eine besondere Sammlung gekennzeichnet sind, ergiebt sich erstlich aus der zweimaligen Aufnahme derselben Psalmen (14 = 53; 40, 14 ff. = 70), sodann aber auch aus folgender Entdeckung Ewalds. Während das erste Buch 272mal den Gottesnamen Jahwe braucht, nur etwa siebenmal den Namen Elohim (Gott), wo man Jahwe erwarten sollte, überwiegt von Ps. 42 ab bis Ps. 83 Elohim in solchem Grade, daß den 43 Stellen mit Jahwe 200 Elohim gegenüberstehen. Dies läßt sich — zumal nach der Vergleichung von Ps. 14 und 53 — nur so erklären, daß irgend ein Redaktor in der Sondersammlung 42—83 (also noch ohne die Nachlese korachitischer und anderer Psalmen 84—89) aus Gründen religiöser Scheu den Gottesnamen Jahwe durch Elohim zu ersetzen trachtete, ohne freilich damit ganz zum Ziele zu gelangen, zumal sich häufig (vergl. oben S. 73 die Bemerkung zu Ps. 50, 1) Jahwe neben Elohim oder adonaj („Herr") im Texte behauptete.

Nach alledem wird die allmähliche Entstehung des Psalters so zu denken sein: den Grundstock bildete Ps. 3—41 als erste Sammlung davidischer Lieder, die etwa zur Zeit Esras veranstaltet wurde. Ihr folgte etwa gegen das Ende der persischen Zeit eine zweite Sammlung davidischer Lieder (51—71), sowie von Liedern der Zeitgenossen Davids (42—49. 50. 72. 73—83) mit einer abermaligen Nachlese (84—89). Die dritte Sammlung (90—150) dürfte geraume Zeit später fallen und fast durchweg jüngere und jüngste Psalmen bis herab in die Zeit Simons, des Begründers der hasmonäischen Dynastie (142 ff. v. Chr.), enthalten. Für den zeitlichen Abstand der dritten von der zweiten Sammlung spricht vor allem, daß in Psalm 90—150 die musikalischen Über- und Beischriften, die doch dem Chronisten noch ganz geläufig zu sein scheinen, vollständig fehlen. Es muß also in der Zeit nach ihm eine Umgestaltung der Tempelmusik stattgefunden haben, und zwar war sie eine so gründliche, daß jene alten musiktechnischen Bezeichnungen schon der alexandrinischen (griechischen) Übersetzung der Psalmen gänzlich unbekannt sind. Innerhalb der letzten Sammlung sind übrigens deutlich mehrere zusammengehörige Gruppen zu unterscheiden: so Ps. 92—100. 104—107. 111—117 und besonders die herrliche Gruppe der „Wallfahrtslieder" Ps. 120—134 (vergl. die Anm. zu 120, 1). Vielleicht erst vom letzten Redaktor wurden der ganzen Sammlung die namenlosen Psalmen 1 und 2 (die noch Apostelgesch. 13, 33 als e i n e r gerechnet sind) vorangestellt, der eine als eine Art Programm der ethischen Grundgedanken des Psalters, der andere als ein solches der theokratischen und messianischen Hoffnungen desselben. Doch wäre auch möglich, daß einer von beiden schon einer früheren Sammlung als Einleitung gedient hätte. Durch obige Ansetzung der drei Sammlungen ist übrigens nicht ausgeschlossen, daß nachträglich noch einige Verschiebungen stattgefunden haben, namentlich auch, daß einzelne makkabäische Psalmen (so höchstwahrscheinlich Ps. 44. 74. 83) bereits in die zweite Sammlung eingedrungen sind.

Die religiöse und religionsgeschichtliche Bedeutung des Psalters ist nicht leicht zu hoch anzuschlagen. Das durch Esra zur herrschenden Macht gewordene priesterliche Gesetzbuch erweckt durch seine überaus starke Betonung aller der H a n d l u n g e n, die auf äußere Reinigkeit und die Beschaffung von Sühne im Kultus und Leben hinzielen, leicht den Schein, als ob das ganze Zeitalter seit Esra durchaus im Opferdienst und Cerimonialgesetz aufgegangen sei oder doch die weitaus wichtigste Bethätigung des religiösen Bedürfens und Empfindens in ihnen erblickt habe. Nicht als ob das Priestergesetz eine Beobachtung des Cerimonialgesetzes ohne entsprechende Gesinnung, opera operata ohne Glauben und persönliche Hingabe an Gott und den Nächsten, gewollt hätte. Aber d e r tiefgreifende Unterschied besteht allerdings, daß die echt prophetische Anschauung, wie sie uns Am. 5, 25. Hos. 6, 6. Jes. 1, 11 ff. Mich. 6, 6 ff. Jer. 7, 21 ff. in überaus kräftigen Zeugnissen vorliegt, Opfer und äußere Handlungen für gleichgiltig und entbehrlich hielt — zum deutlichen Beweis, daß sie von einer göttlichen Anordnung in betreff dieser Dinge noch nichts wußte. Dagegen steht der Priesterkodex deutlich

auf dem Standpunkt, daß er die vom Gesetz geforderten Opfer und äußeren Handlungen als die vornehmste und schlechthin unerläßliche Bethätigung der gottgefälligen Gesinnung betrachtet.

Durch den Psalter nun werden wir belehrt, daß neben der gesetzlichen Richtung eine andere nicht minder mächtige herging und selbst im Tempelkult zu Bedeutung gelangte, die wir nur als eine Fortsetzung und würdige Darstellung der prophetischen Gedankenwelt bezeichnen können. Wenn wir von Psalm 119 absehen, ist der Hinweis auf das „Gesetz" im Psalter ein auffällig spärlicher, und wo er sich findet, gilt er fast immer (vergl. z. B. 1, 2. 19, 8 ff. 37, 31) der sittlich reinigenden und bewahrenden Wirkung, nicht der kultischen Bedeutung des Gesetzes. Dafür aber — welche Fülle von Zeugnissen für jede Art innigsten und wahrhaftigsten religiösen Empfindens, in herzlichem Bitten und Danken, in weltüberwindendem Glauben und Vertrauen, in seligster Gemeinschaft mit Gott. Ja, selbst die oben erwähnte ächt prophetische Anschauung vom Opfer findet hier (Ps. 40, 7. 50, 8 ff. 51, 18 f.) noch einmal einen kräftigen und, wie schon früher bemerkt, in der nachexilischen Kultusgemeinde geradezu befremdenden Ausdruck. Aber auch jene höchsten Erwartungen, die wegen ihrer Bedeutung für das Ganze der göttlichen Heilswege alle anderen prophetischen Gedanken an Wichtigkeit überragen, — die Idee des messianischen Reiches als eines dank dem Missionsberuf Israels alle Heiden umspannenden Gottesreiches, kurz die Bestimmung der Religion Israels zur Weltreligion, — auch sie sind im Psalter durch zahlreiche klassische Äußerungen bezeugt *.

Zur rechten Würdigung des Psalters hat namentlich eine längst gemachte, aber auch oft und lange wieder vergessene Beobachtung beigetragen: daß in einer großen Zahl von Psalmen nicht ein einzelner Frommer, sondern die fromme Gemeinde der nachexilischen Zeit redet. Es steht dies in Zusammenhang mit der Thatsache, daß von Haus aus nicht das Individuum, sondern das Volk als das Subjekt der Religion Israels zu betrachten ist. Das Volk ist von Jahwe erwählt, durch die Machtthaten seines Arms aus der ägyptischen Sklaverei losgekauft und damit sein Eigentum geworden. Anderwärts heißt es sein erstgeborener Sohn (2 Mos. 4, 22; vergl. Hos. 11, 1). Dem Volke gelten die Gerichtsdrohungen, wie die Verheißungen der Wiedererstehung aus dem Exil und der messianischen Zeit. Nun würde es allerdings eine arge Übertreibung sein, wenn man in den Psalmen nirgendwo Zeugnisse individueller Frömmigkeit, individueller religiöser Erfahrungen und Bedürfnisse anerkennen, alles nur aus der Seele der betenden Gemeinde heraus geredet dächte. Abgesehen davon, daß bei der Aufnahme der Lieder in das Gemeindegesangbuch manche individuelle Züge unterdrückt oder umgewandelt sein mögen, bedarf jener Satz von dem Volke als dem Subjekt der israelitischen Religion wenigstens für die nachexilische Zeit sehr der Einschränkung. Insbesondere durch Jeremia war die Loslösung der Religion von ihrem engen Zusammenhange mit Staat und Volkstum angebahnt worden; der „neue Bund" sollte nach ihm (31, 33) im innersten Herzen jedes Einzelnen wirklich werden. Und so wäre es in der That eine verkehrte Annahme, wollte man „Individualpsalmen" ganz in Abrede stellen oder bei den Gemeindepsalmen lebendigsten persönlichen Anteil des Dichters an der Trauer oder der Freude der Gesamtheit leugnen. Durch alles dies wird jedoch nicht ausgeschlossen, daß eine ziemlich große Anzahl von Psalmen, mit deren Deutung man sich ehedem nutzlos gequält hat (wir rechnen dahin u. a. auch 3. 4. 7. 9 f. 11. 13 und ganz besonders 22), durch die Auffassung als Gemeindepsalmen sofort helles Licht empfangen **.

* Vergl. über diesen Punkt, der früher infolge einer allzu mechanischen Auffassung des Begriffs „messianische Weissagung" vielfach schief beurteilt worden ist, die treffliche Darlegung von Stade in „Zeitschr. für Theol. und Kirche" II (1892), 369 ff.

** Die Annahme zahlreicher Gemeindepsalmen ist in neuerer Zeit besonders von Olshausen, Reuß und Cheyne zur Geltung gebracht worden. Außerdem verweisen wir auf die prinzipielle Er-

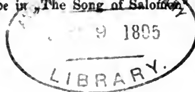
In eine ganz andere Welt werden wir durch die Proben lyrischer Dichtung versetzt, die uns im „Lied der Lieder" oder „Hohenlied" erhalten sind. Allerdings mögen sie ihre Aufnahme in den Kanon, die übrigens nicht ohne Bedenken erfolgte, nur dem doppelten Umstande verdanken, daß man sie für ein Werk Salomos hielt und durchweg allegorisch zu deuten wußte — in der Synagoge auf das Verhältnis Jahwes zu der israelitischen Gemeinde, in der christlichen Kirche auf dasjenige Christi zu der Kirche als seiner Braut. Aber diese allegorische Deutung muß bei näherer Betrachtung des Wortlauts ohne Widerrede als eine Gottes oder Christi unwürdige abgewiesen werden. Denn eben dieser Wortlaut läßt nur an eine Verherrlichung irdischen Liebesglücks und zwar vorwiegend nach seiner sinnlichen Seite denken. Daneben fehlt es freilich nicht an Stellen, die die bräutliche oder eheliche Liebe unter einem weit höheren Gesichtspunkte preisen (vergl. bes. 8, 5 ff.). Aus ihnen entnahm man nach dem Preisgeben der allegorischen Auslegung das Recht, in dem Hohenlied überhaupt eine Verherrlichung der monogamischen Liebe als der von Gott gewollten Gemeinschaft im Gegensatze zu allen Verzerrungen durch die Haremswirtschaft der Großen zu erblicken. Diese Auffassung ging fast immer Hand in Hand mit der Annahme, daß uns im Hohenlied ein Drama oder Singspiel vorliege, in welchem die bräutliche Liebe eines ländlichen Paares (eines Hirten und der Sulamith), ihre gewaltsame Trennung durch Salomo, der Sulamith in seinen Harem entführt, das vergebliche Werben Salomos, die Standhaftigkeit Sulamiths und endlich ihre glückliche Wiedervereinigung mit dem Geliebten in Handlungen und Wechselgesängen vorgeführt werde. Zahllos sind die Versuche*, den Inhalt des Hohenliebs in der angegebenen oder in ähnlicher Weise — meist unter Zuhilfenahme von Blattverschiebungen in den Handschriften — in Akte und Scenen zu zerlegen und auf die handelnden Personen (Salomo, Sulamith, den Hirten), vielleicht auch auf ein zweites Liebespaar, endlich die Männer und Töchter Jerusalems (als Chor) zu verteilen. Daß alle diese Gliederungen im Texte schlechterdings durch nichts angedeutet sind und daß infolge dessen auch nicht zwei dieser Dramatisierungen miteinander übereinstimmen, mag noch als die geringste Schwierigkeit gelten. Größer ist die andere, daß auf genuin semitischem Boden, zumal in alter Zeit, das Drama unbekannt und ein Verkehr unter Brautleuten, wie der im Hohenlied vorausgesetzte, unerhört ist. Weit natürlicher erscheint schon die Annahme, daß das Hohelied aus einer Anzahl einzelner Liebeslieder, sei es eines oder mehrerer Dichter, bestehe. Vollständig aber scheint uns das Rätsel erst durch die Aufklärungen gelöst zu sein, die Wetzstein ** auf Grund eigener Anschauung aus noch heute bestehenden Sitten der arabischen Bevölkerung in Syrien und Palästina gegeben hat. Darnach enthält das Hohelied Hochzeitsgesänge (resp. Fragmente solcher), wie sie am Hochzeitstage selbst und in den ersten sieben Tagen darnach von den Brautführern, dem Chor der Männer und Frauen, aber auch dem jungen Paare selbst, z. T. unter Spiel und Tanz, gesungen werden. Diese sieben Tage heißen „die Königswoche", weil der junge Ehemann und die junge Frau während dieser Zeit die Rolle von König und Königin spielen und von einer Art Thron aus, der auf der Tenne als Ehrensitz für sie aufgeschlagen ist, die Huldigungen der ganzen Ortschaft

---

örterung dieser Streitfrage von Smend („Über das Ich der Psalmen") in der Zeitschr. für wissensch. Theol. 1888, S. 49 ff., die konsequenteste Durchführung der Theorie vom Kollektivsubjekt, sowie von Beer („Individual- und Gemeindepsalmen", Marburg 1894), der eine vermittelnde Stellung einnimmt.

* So noch neuerdings, um nur die wichtigsten zu nennen, von Stickel (Berl. 1888), Bruston (Paris 1891), Herzog (Berl. 1893), Martineau (im Amer. Journal of Philology XIII, 3) und in recht ansprechender Weise von Rothstein (Halle 1893).

** Zuerst in der Zeitschr. der deutsch-morgenl. Gesellsch. 1868, S. 105 f., dann in dem Aufsatz über „Die syrische Dreschtafel" in Bastians Zeitschrift für Ethnographie (1873), und in Delitzsch' Kommentar über das Hohelied (Lpz. 1875), S. 162 ff. Weitere Beiträge zur Erklärung auf Grund der Hypothese Wetzsteins giebt Budde in „The Song of Solomon" (New World 1894, p. 56 ff.).



und selbst der Nachbargemeinden entgegennehmen. Es ist merkwürdig, wie sich viele ganz rätselhafte Stellen des Hohenliedes (so z. B. 7, 1 ff. als Begleitung zum Schwerttanz der Braut) durch obige Voraussetzung in überaus einfacher Weise erklären. Unter anderem versteht sich so auch von selbst, daß weder Salomo 3, 7 ff. mit dem historischen Salomo etwas zu thun hat, noch Sulamith (7, 1) ein Eigenname ist. Beide Bezeichnungen sind als Vergleiche gemeint, und zwar ist Sulamith (in der griechischen Bibel „Sunamit") ein Hinweis auf jene Abisag von Sunem*, die nach 1 Kön. 1, 3 f. als die schönste der damaligen Jungfrauen Israels zur Pflegerin des greisen David bestimmt ward. Besondere Hervorhebung verdient noch die sehr richtige Bemerkung Buddes (am Schluß der S. 210 angeführten Abhandlung), daß allerlei Anstößiges im Hohenlied weit harmloser und unverfänglicher erscheinen muß, wenn es in den Rahmen althergebrachter Hochzeitsbräuche und Hochzeitslieder gehört. Als Entstehungszeit dieser Hochzeitslieder wird schon aus sprachlichen Gründen, namentlich auch wegen der Verwendung verschiedener griechischer Wörter, frühestens die erste griechische Zeit anzunehmen sein.

Einen letzten Abschnitt haben wir den Denkmälern der sogenannten Chochma = (Weisheits-)Litteratur zu widmen, die in den Kanon des alten Testaments Aufnahme gefunden haben. Wir lassen hierbei auf sich beruhen, ob „die Weisen" schon in vorexilischer Zeit eine besondere Zunft (neben den Priestern und Propheten) gebildet haben. Durch Jer. 18, 18 wird dies höchst wahrscheinlich, und sicher war es nach allerlei deutlichen Spuren (vergl. bes. Spr. 1, 6. 13, 14. 22, 17. 24, 23. Pred. 12, 11) in der nachexilischen Zeit der Fall. Dabei werden wir freilich über die Zusammensetzung und Verfassung dieser Genossenschaften, über den Umfang und die Methode ihrer Forschung fast ganz im dunklen gelassen. Nur soviel ergiebt sich aus zahlreichen Stellen des Spruchbuchs (1, 4. 8. 2, 1. 3, 1. 4, 1 u. s. w.), daß die Thätigkeit der Weisen nicht nur den Beratungen und Disputationen untereinander, sondern vor allem der Unterweisung der Jünglinge (der „Söhne, d. h. Schüler der Weisen") gewidmet war. Über die Gegenstände ihrer Forschung und Lehre aber geben uns die im Alten Testament erhaltenen Weisheitsbücher wenigstens zum Teil Auskunft. Grundlage und Voraussetzung ist überall die von den Vätern ererbte Religion Israels, denn „die Furcht Jahwes ist der Anfang — man könnte auch übersetzen: die Hauptsache bei — der Erkenntnis" (Spr. 1, 7). Dabei tritt jedoch die kultische Seite der Religion, somit auch die Anlehnung an das priesterliche Gesetz, fast ganz zurück und die prophetische Richtung dementsprechend in den Vordergrund. Das Wichtigste aber ist: die Religion, auf deren Grunde sich die Weisheit aufbaut, ist nicht mehr (vergl. dazu oben S. 209) Sache des Volksganzen, sondern des Individuums. Die Lehren der Weisheit, die Lösung der Probleme, mit denen sie sich beschäftigt, sollen dem Einzelnen Fingerzeige für kluge Lebensführung und wahrhaften Lebensgenuß gewähren, aber auch Beruhigung über quälende Zweifel, Gewißheit über tröstliche Wahrheiten, die eben die einzelne Menschenseele angehen. Näher betrachtet beschäftigen sich von den drei alttestamentlichen Weisheitsbüchern: die Sprüche mit allerlei einzelnen Regeln der Lebensführung, das Buch Hiob mit einer religionsphilosophischen Streitfrage von höchster Wichtigkeit, der Prediger endlich mit der Frage nach der Möglichkeit einer geschlossenen Weltanschauung überhaupt.

Als der Kern des Spruchbuchs ist ohne Zweifel Kap. 10, 1—22, 16 zu betrachten. An der Spitze dieses Teils steht die Überschrift „die Sprüche Salomos", die nachmals (1, 1) auf das ganze Buch übertragen wurde. Sie beweist für eine alte, auch durch 1 Kön. 5, 9 ff. bezeugte Überlieferung von Salomo als dem Urbild der „Weisen" und namentlich auch als

* Diese zweifellos richtige Deutung des nur einmal vorkommenden Namens gab Stade in der Gesch. Israels I, 292; s. die nähere Begründung bei Budde a. a. O. S. 63 f.

Hauptbegründer der Spruchweisheit. Wie viele freilich von den 376, meist in sogenanntem antithetischen (gegensätzlichen) Parallelismus auftretenden Versen Salomo selbst zuzuschreiben seien, ist ganz ungewiß (vergl. dazu das oben S. 141 f. bemerkte). Einen ersten Anhang dazu bilden „die Worte von Weisen" Kap. 22, 17—24, 22, einen zweiten die zwölf Verse Kap. 24, 23—34. Auch diese erheben laut Überschrift nicht den Anspruch, von Salomo herzurühren. Eine zweite Hauptsammlung liegt in Kap. 25, 1—9, 27 vor, mit der Überschrift: „Auch dies sind Sprüche Salomos, welche die Männer Hiskias, des Königs von Juda, zusammengestellt haben." Woher diese Angabe, die wegen des „auch" erst von einem späteren Redaktor herrühren kann, genommen ist, vermögen wir nicht zu beurteilen. Denn der Annahme, daß „die Männer Hiskias" auf diese Weise ihre eigene Sammlung an die erste Hauptsammlung salomonischer Sprüche angeschlossen hätten, steht mehrfaches Vorkommen derselben Sprüche in beiden Abteilungen entgegen (wie denn überhaupt von den 541 Sprüchen des ganzen Buchs über 100 wiederholt erscheinen). Übrigens wird sich nachher zeigen, daß doch auch für diesen Teil eine letzte Überarbeitung in nachexilischer Zeit angenommen werden müßte. Als Anhänge der zweiten Hauptsammlung erscheinen: 1) die Worte Agurs, des Sohnes Jakes (Kap. 30); 2) die Worte des Königs Lemuel (31, 1—7) und 3) das alphabetische Lob der tugendhaften Hausfrau (31, 10—31). Die Behauptung der jüdischen Überlieferung, daß Agur und Lemuel mystische Bezeichnungen Salomos seien, scheitert schon an dem sprachlichen Charakter dieser Sprüche; dieser weist vielmehr auf die spätere nachexilische Zeit.

Erst nach Abschluß der bisher besprochenen Sammlung oder doch der Hauptmasse von Kap. 10—29 kam der Prolog (Kap. 1—9) hinzu, der nach einer Gesamtüberschrift und kurzen Einleitung zum ganzen Buche (1, 1—6) teils in allgemeinen Ermahnungen zur Aneignung der Weisheit unter beständigen Hinweisen auf ihre segensreichen Früchte, teils in Warnungen vor verschiedenen einzelnen Sünden und Thorheiten verläuft und mit einer schwungvollen Rede der Weisheit selbst, in der sie feierlich zu dem von ihr bereiteten Mahle einladet, abschließt (Kap. 8 f.). Namentlich dieser Schluß mit seiner eigentümlichen Personifikation der Weisheit setzt eine längere Pflege der religionsphilosophischen Spekulation voraus, und der Abschluß des jetzigen Spruchbuchs kann daher frühestens in die Mitte des 4. Jahrhunderts gesetzt werden. Übrigens lehren die zahlreichen Zugaben von anderweitigen Sprüchen in der griechischen Übersetzung, daß es auch nach der Feststellung des uns vorliegenden kanonischen Spruchbuchs nicht an Bemühungen um die Erweiterung und Ausgestaltung desselben gefehlt hat. Die oben angedeutete letzte Überarbeitung auch der älteren Sammlungen in nachexilischer Zeit muß deshalb angenommen werden, weil sich nur so das gänzliche Fehlen irgendwelches Hinweises auf den Götzendienst erklären läßt. Auch die durchgängige Voraussetzung der Monogamie ist von Reuß mit Recht als Kennzeichen des nachexilischen Zeitalters geltend gemacht worden.

Die Behauptung, daß die Sprüche gleich einem großen Teile der Psalmen „die Religion im Leben" vorführten, bedarf einer gewissen Einschränkung. Neben der großen Zahl von Sprüchen, in denen eine tiefreligiöse Gesinnung so herrlichen Ausdruck findet, wie z. B. 31, 30, giebt es doch auch eine Reihe solcher, in denen lediglich auf Grund reicher Lebenserfahrung Regeln der Lebensweisheit und selbst der bloßen Lebensklugheit empfohlen werden. Auch an gewöhnlichen Sinnsprüchen, ja sogar einer Art von Rätselspielen (30, 15 ff.) fehlt es nicht, wie denn überhaupt die Kunstpoesie (so namentlich in der trefflichen Sammlung Kap. 25 ff.) die Volkspoesie — das „Sprichwort" im engeren Sinn — überwiegt. Nirgends aber ist der Inhalt der Art, daß er zu dem religiösen und sittlichen Grundton, der sich durch das Ganze hindurchzieht, in Widerspruch stände.

In betreff des Buches Hiob hat bei allem Streit über den Zweck und die Abfassungszeit wenigstens in einem Punkte allezeit völlige Übereinstimmung geherrscht: daß in ihm eine

der großartigsten Schöpfungen vorliegt, von denen die Litteraturgeschichte aller Zeiten und Völker zu sagen weiß, ja, eine so einzigartige Schöpfung, daß immer aufs neue ein müßiger Streit darüber entbrennen konnte, welcher dichterischen Kunstform sie eigentlich zuzuzählen sei. Und wenn es sonst bei didaktischen Dichtungen — denn eine solche ist das Buch Hiob auf jeden Fall — unvermeidlich ist, daß die künstlerische Form unter dem Lehrzwecke leidet, bei dem Buche Hiob sind sicher noch niemandem solche kunstkritische Bedenken gekommen. Der Aufbau, wie die Lösung des Problems erfolgt vor unseren Augen in einer Gestalt, daß wir (natürlich abgesehen von einigen späteren Zuthaten) nirgends ein Ermatten der schöpferischen Kraft des Dichters verspüren; die hinreißendste Gewalt der Rede entfaltet er vielmehr erst am Ausgange der Dichtung, in den Reden Jahwes.

Das Problem selbst ist kein anderes, als die einfache Frage, die eigentlich alle Anstöße an dem sittlichen Charakter der Weltregierung, an der göttlichen Leitung der Menschenschicksale in sich schließt: Wie verträgt sich das Leiden des Frommen mit der Gerechtigkeit Gottes? Natürlich ist dabei nicht von dem die Rede, was das Menschsein für einen jeden ohne Ausnahme von selbst mit sich bringt: allerlei Fährlichkeiten, gelegentlich auch Krankheit und Entbehrung, mannigfachem Verdruß und Mißerfolg und zuletzt dem Tod. Vielmehr das ist die Frage: Wie kann es Gott zulassen, daß so oft schwerste Trübsal Leibes und der Seele über wahrhaft Fromme hereinbricht und sie bis an ihr Ende gänzlich hoffnungslos dulden läßt, während es andererseits unleugbare Thatsache ist, daß sich nicht selten offenkundige Verächter Gottes bis zuletzt in allen Stücken hohen und ungetrübten Glückes erfreut haben? Wo ist da Vernunft im Weltlauf, wo bleibt die göttliche Gerechtigkeit?

Dieses Problem hört in demselben Augenblick auf, ein solches zu sein, wo der Glaube an eine künftige Lösung aller Rätsel, an einen jenseitigen gerechten Ausgleich Platz greift, wie dies auf dem Boden der christlichen Unsterblichkeitshoffnung der Fall ist. Aber die Religion Israels wußte nichts von einer solchen Hoffnung des Individuums. Diesem mußte es genug sein, wenn es durch Gottes Huld zur naturgemäßen Grenze menschlicher Lebensdauer gelangte und nicht schon „in der Hälfte der Jahre“ dahingerafft wurde. Dann aber fiel es dem Grabe anheim, und der Schattenriß von ihm, der in die Unterwelt hinabstieg, stand für ewig außer Beziehung zu Gott, wie zu Leid und Freud der Oberwelt.

So lange die Religion nach dem früher Bemerkten unzertrennlich mit den Bedürfnissen, wie mit den Befürchtungen und Hoffnungen des Volksganzen verbunden war, konnte das Problem, mit dem sich das Buch Hiob beschäftigt, noch nicht in seiner ganzen Schwere empfunden werden. Befremdliche Schicksale des gesamten Volkes wie einzelner seiner Glieder brachten darum noch nicht einen Anstoß an der Gerechtigkeit Gottes mit sich; schon die nächste Zukunft konnte eine befriedigende Lösung des Rätsels bringen, mochte sie nun von den Betroffenen mit erlebt werden oder nicht. Anders aber stand es, als man solche Probleme im Kreise der Weisen gleichsam auf unabhängigem Boden, als Probleme des Menschenlebens überhaupt, des Individuums außerhalb der nationalen Schranken, zu lösen begann. Erst da konnte die Ungleichheit in den Schicksalen der Menschen von dem, der an eine göttliche Gerechtigkeit glaubte, als ein quälendes Rätsel empfunden werden. In demselben Maße aber mußte er auch alle die schon früher versuchten Beschwichtigungen des Zweifels und Lösungen des Rätsels als nutzlose Ausflüchte erkennen.

So muß es um jene Frage gestanden haben, als der Dichter des Hiob an ihre Lösung herantrat, — sicher nicht bloß, weil ihn eine besondere Neigung zu philosophischer Spekulation zu ihr hinzog, sondern weil sein innerstes Herz, seine ganze religiöse Persönlichkeit auf das mächtigste von ihr ergriffen war. Und er versucht die Lösung nicht auf dem Wege lehrhafter Darlegung und Beweisführung, sondern kleidet sie in den Rahmen einer Geschichte, stellt uns das Problem gleichsam in persönlicher Gestalt vor Augen und läßt es von ganz verschiedenen

Standpunkten aus nach allen Seiten beleuchten, bis endlich der Mund Gottes die Entscheidung fällt.

Die äußere Gliederung, wir können fast sagen: der dramatische Aufbau der Dichtung ist überaus einfach und durchsichtig. Der in Prosa geschriebene Prolog (Kap. 1 und 2) zeigt an Hiob ein Beispiel exemplarischen irdischen Glücks, aber auch exemplarischer Frömmigkeit. Der Mann, der auch für die möglicherweise begangenen Sünden seiner Kinder Sühnopfer bringt, ist ein wahrhafter Frommer; das wird ihm von Gott selbst wiederholt (1, 8. 2, 3) bezeugt. Gänzlich müßig und für das Verständnis des Buches gleichgiltig ist dabei die Frage, was eigentlich von Hiob, der uns hier als Herdenfürst im Lande Uz vorgeführt wird, überliefert war. Wir wissen nur aus Hesekiel (14, 14. 20), der ihn neben Noah und Daniel nennt, daß er zu den wegen ihrer Frömmigkeit gefeierten Namen der Vergangenheit gehörte. Unser Dichter will ihn offenbar samt seinen Freunden als Nichtisraeliten gedacht wissen; das Problem soll eben außerhalb des nationalen Bodens der Religion Israels erörtert werden. Dadurch ist natürlich nicht ausgeschlossen, daß aller Orten spezifisch israelitische Anschauungen und Glaubenssätze mehr oder weniger unwillkürlich hervortreten. Immerhin ist die Einkleidung insofern durchweg streng festgehalten, als in dem dichterischen Teile des Buchs nicht nur der eigentliche Name des Gottes Israels (Jahwe), sondern auch jeder direkte Hinweis auf die Geschichte des Volkes vermieden ist.

Die dramatische Bewegung in der Vorführung des Problems beginnt mit dem ersten Anlauf, den der (wohl auf Grund von Sach. 3, 1 dichterisch verwendete) Satan, d. h. Widersacher, nimmt, die Uneigennützigkeit und somit den sittlichen Wert der Frömmigkeit Hiobs zu verdächtigen. Gott giebt dem Satan den äußeren Glücksstand Hiobs zu einer Probe preis; er weiß, daß sie mit einer Ehrenrettung seines Knechtes enden muß. In raschen Schlägen bricht das Verderben von allen Seiten über Hiob herein; an einem Tage ist all sein Reichtum dahin. Er hält schweigend Stand, bis ihn die Kunde von dem Verlust aller seiner Kinder ereilt. Da unterwirft er sich den Trauerbräuchen, die die Sitte mit sich brachte, redet aber gleichzeitig Gebetsworte, deren stille Größe durch keinerlei Zuthat oder Ausdeutung gesteigert werden kann.

Der zweite Anlauf des Satan bewegt Gott, auch den Leib — nur nicht das Leben — Hiobs zu einer letzten Probe preiszugeben. Hiob wird von entsetzlich schmerzhafter, peinvoller und dabei gänzlich hoffnungsloser Krankheit — nach allen Spuren ist die als Elephantiasis bekannte Form des Aussatzes gemeint — überfallen. Noch hält er auch jetzt dem bitteren Hohn des eigenen Weibes gegenüber mit frommer Ergebung Stand. Als aber seine drei Freunde erschienen sind und ihm sieben Tage und Nächte lang stumm gegenübergesessen haben, da übermannt ihn endlich der Schmerz, der in seinem Innern tobt. Er bricht das Schweigen mit einem Monolog, in dem er auf das Heftigste den Tag seiner Geburt verwünscht, einen möglichst frühen Tod als ein beneidenswertes Glück preist, zuletzt, in Wehmut übergehend, die süße Ruhe und die Gleichheit aller in der Unterwelt ausmalt.

Nicht mit Unrecht ist der Prolog mit der sogenannten Exposition im Drama verglichen worden. Und zwar ist diese Exposition so meisterhaft, daß schwer zu begreifen ist, wie sie jemals für eine spätere Zuthat zu dem ursprünglichen Gedicht hat erklärt werden können. Der Dichter hat auf diesem Wege mit bewußter Kunst etwas erreicht, was ganz abgesehen von der Steigerung des künstlerischen Genusses an der Dichtung auch für die rechte Würdigung ihres religiösen Gehalts von Bedeutung ist. Der Leser ist von vornherein auf einen festen und sicheren Standpunkt gestellt, von dem aus er dem hin und her wogenden Streit mit lebendigster Teilnahme, aber ohne Verwirrung zuschauen kann. Er weiß aus den Thatsachen, die ihm berichtet sind, was Hiob und seine Freunde nicht wissen: es giebt Leiden, die nicht in dem strafenden Zorne, sondern in dem Liebeswillen Gottes ihren Grund haben. Das ist noch keine Lösung des Problems; denn noch vermissen wir die Antwort auf die Frage, wie der Liebes-

wille Gottes eine solche Peinigung der Seinen zulassen könne. Aber es ist doch ein bedeutungsvoller Fingerzeig, welchen Ausgang der Streit nehmen, wie die aufrichtige Frömmigkeit zuletzt doch über Vorurteil und Unverstand siegen müsse.

An den ersten Monolog Hiobs (Kap. 3), mit dem wir bereits in den dichterischen Teil des Buches (Kap. 3—42, 6) eingetreten sind, schließen sich Kap. 4—28 die Streitreden an. Dreimal ergreifen die Freunde in der gleichen Reihenfolge das Wort, um jedesmal sofort von Hiob widerlegt zu werden. Nur im dritten Gesprächsgang (22—26) zeigt sich der Stoff der Freunde dermaßen erschöpft, daß sich schon der zweite, Bildad, mit einer kurzen, verlegenen Wiederholung von längst Gesagtem begnügt, der dritte, Zophar, gänzlich schweigt. Der Standpunkt der Freunde ist der der landläufigen Vergeltungslehre, wie sie sich aus der irrtümlichen Umkehrung der großen, 2 Mos. 20, 5 f. verkündigten Wahrheit entwickelt hatte. Dort wird den Gottlosen Ahndung ihres Frevels bis ins vierte Glied, den Frommen der Segen Gottes bis ins tausendste Glied verheißen. Die Volksmeinung kehrte dies dahin um, daß alles Leiden Strafe, dauerndes Glück aber der Lohn gottgefälligen Wandels sei. Aus ungeheurem Leid schloß man folgerichtig auf ungeheure Schuld, aus besonderen Strafgerichten, die den Leib des vermeintlich Frommen trafen, auf heimliche Verschuldung. Daher klagen die Freunde den Dulder erst verblümt, zuletzt (22, 4 ff.) ganz ausdrücklich an, daß er durch seine Sünden das Gericht Gottes verdient habe. Den beständigen Hinweis Hiobs auf die ganz anders lautende Erfahrung in betreff der Verteilung von Glück und Leid suchen sie durch die Ausflucht zu entkräften, daß alles Glück der Frevler nur scheinbar und zu plötzlicher Zerschmetterung bestimmt sei.

Hiob leugnet nicht, in dem Sinn ein Sünder zu sein, in dem es alle Menschen sind. Aber er ist sich darum doch bewußt, einen aufrichtig frommen Wandel in Gedanken, Worten und Werken geführt zu haben. Der Hinweis auf die allgemeine menschliche Sündhaftigkeit vermag also das Rätsel seines Schicksals in keiner Weise zu erklären; die Behauptung der Freunde, es dennoch erklärt zu haben, ist Selbstbetrug und Bosheit. In dieser Überzeugung redet sich Hiob im ersten Gesprächsgang in eine solche Verbitterung hinein, daß seine Reden mehrmals (vergl. besonders 9, 22 ff.) hart an Gotteslästerung anstreifen. Aber im tiefsten Inneren hält sein Glaube dennoch an dem Bilde des weisen und gerechten Gottes fest, das er so viele Jahre im Herzen getragen hat; ja, er gelangt schließlich dazu, den Zeugen seiner Unschuld im Himmel, den gerechten Gott, als Beistand anzurufen gegen den unbegreiflichen Gott, der ihn ohne Ursache peinigt (16, 18 ff.). Er ringt sich zu der felsenfesten Gewißheit durch (19, 23 ff.), daß Gott zuletzt noch Partei für ihn ergreifen und seine Unschuld an den Tag bringen werde. Mit solcher Siegesgewißheit bringt er allmählich die Angriffe der Freunde zum Schweigen; aber zu einer Lösung des Rätsels selbst ist er mit alledem noch nicht gelangt. Die Schlußrede (Kap. 27 f.) kommt nur zu dem Ergebnis, daß das Thun Gottes allerdings Weisheit sei, daß er sich diese aber allein vorbehalten und dem Menschen nur so viel Anteil an ihr vergönnt habe, als in Gottesfurcht und dem Meiden des Bösen zum Ausdruck kommt. Gegenüber den Rätseln des Weltlaufs aber, zumal solchen Erfahrungen, wie sie Hiob zu machen hatte, giebt es nur schmerzlichen Verzicht auf Erkenntnis. In solcher Meinung vertieft sich Hiob noch einmal wehmütig in sein einstiges Glück und Ansehen (Kap. 29), stellt dem (Kap. 30) sein namenloses jetziges Elend gegenüber und beleuchtet dann von einem Standpunkt, dessen sittliche Höhe vielfach an den der Bergpredigt erinnert, sein vergangenes Leben. Zu den direkten Anschuldigungen des Eliphas (in Kap. 22) hatte er geschwiegen; jetzt erfolgt die Antwort und zwar in einer Gestalt, daß dem Leser nur der eine Gedanke bleibt: Gott muß in der That nunmehr für den Dulder eintreten und die Wahrhaftigkeit seiner Beteuerungen bezeugen. Hiob selbst fordert ihn am Schlusse feierlich dazu heraus, und seine Erwartung wird nicht getäuscht.

Aber was ihm Gott (38, 1 ff.*) aus dem Wettersturm antwortet, ist doch etwas ganz anderes, als was er wiederholt im Verlaufe des Streits begehrt, ja zum Teil schon im Voraus sich ausgemalt hatte. Ein Fragen und Antworten (13, 22) hatte ihm vorgeschwebt, eine Gelegenheit, bei der er sich vor Gott, aber auch Gott vor ihm rechtfertigen könne. Der Dichter zeigt sich auch hier in seiner vollen Größe. Statt eines Rechtsstreites, der unter allen Umständen Gottes unwürdig erscheinen müßte, läßt er Gott in einer Rede voll erhabener Ironie den Menschen über das Thörichte, ja Kindische seiner Herausforderung belehren. Aber die Ironie ist nicht eine kränkende, schlechthin abweisende. Sie will den Tiefverwundeten nur in die rechte Verfassung bringen, um seine Wunden um so sicherer und schneller zu heilen. Und die Lösung des Rätsels, die diese Reden Gottes geben, ist so klar und einfach und durchschlagend, daß nur, wer seine Augen absichtlich verschließt, sie übersehen kann. Der Gott, der von der Urzeit an mit unendlicher Erhabenheit und Weisheit in seiner Schöpfung gewaltet, alles weislich geordnet, für alles Begehren der unvernünftigen Kreatur liebevoll gesorgt hat (38, 41 ff.), er kann auch dem Menschen gegenüber nur Gedanken voll Weisheit und Liebe hegen, mögen auch seine Wege für Menschengedanken oft unbegreiflich sein. Wenn es noch eines Beweises bedürfte, daß der Dichter diese Lehre in den Reden Jahwes hat niederlegen wollen, so wäre er in der Antwort Hiobs (40, 4 f. und 42, 3 ff.) gegeben. Er widerruft und bereut in Staub und Asche, nicht, weil er erkannt hat, daß man auf ein Begreifen der Wege Gottes ein für allemal verzichten müsse — zu dieser Erkenntnis war er schon früher gelangt —, sondern weil ihm das endliche Erscheinen Gottes die Bürgschaft gegeben hatte, daß sich der Fromme allezeit trotz allem Schein des Gegenteils der weisen und liebevollen Führung seines Gottes getrösten könne. Nur zu dieser Auffassung paßt der (wiederum in Prosa verfaßte) Epilog 42, 7 ff. Die Form, in der Hiob Recht begehrt hatte, war unziemlich. Aber nachdem er sich gedemütigt, wird sein gutes Recht, nicht wider besseres Wissen und Gewissen dem lieblosen Vorurteil seiner Gegner weichen zu müssen, ausdrücklich anerkannt. Ja, sie bedürfen seiner Fürbitte bei ihrem Sühnopfer, um den gerechten Zorn Gottes abzuwenden. Die volle Wiederherstellung des äußeren Glücksstandes Hiobs (42, 10 ff.) ist natürlich nicht ein notwendiger Bestandteil der Lösung des Problems, sondern nur eine Forderung der sogenannten „poetischen Gerechtigkeit". Das Gemüt des Lesers bedarf dieses Thatsachenbeweises, daß sich auch in dem konkreten Fall, an den die Erörterung und Lösung des Problems vom Dichter angeknüpft war, zuletzt aller Widerstreit in volle Harmonie aufgelöst hat.

Gegen die Ursprünglichkeit einiger Abschnitte (so namentlich 27, 7—28. 28 und die Schilderung des Nilpferds und Krokodils 40, 15—41, 26) sind nicht unerhebliche Bedenken laut geworden. Doch wird die Auffassung des Ganzen (abgesehen etwa von Kap. 28) nicht durch sie berührt. Wohl aber gilt dies von den Reden Elihus Kap. 32—37. Diese stehen in einem schlechthin unauflöslichen Widerspruch mit dem Zweck der gesamten übrigen Dichtung. Nach dem letzten großen Monolog Hiobs, an den sich 38, 1 die Antwort Gottes unmittelbar anschließt, tritt plötzlich Elihu auf den Schauplatz, um in vier an Hiob persönlich gerichteten Reden, die sich schon durch ihre Form sehr merklich von allen anderen unterscheiden, sowohl den Freunden als Hiob den Text zu lesen. Den ersteren, weil sie nichts mehr zu antworten wissen, Hiob aber, weil er sich vermessen habe, rein dazustehn, anstatt zu erkennen, daß das Leiden zu heilsamer Züchtigung von Gott über ihn verhängt sei. Daß auch Hiob in der Hitze des Streits redet, was frommen und ehrfürchtigen Sinn verletzen muß, haben wir bereits erwähnt. Der Verfasser der Elihureden hat offenbar Anstoß daran genommen, daß Hiob dafür von niemandem ausdrücklich und gebührend zurecht gewiesen wird. Aber daß Hiob im voraus so furchtbar für das gestraft werden sollte, dessen er sich infolge des Leidens schuldig macht, ist

* Über die nachträglich eingeschobenen Elihureden (Kap. 32—37) s. weiter unten.

vollständig widersinnig und daher auch dem ursprünglichen Dichter, wie 1, 8. 2, 3 und recht verstanden auch 42, 7 beweist, sicher nicht in den Sinn gekommen. Daß die Reden eingeschoben sind, geht überdies auch daraus hervor, daß von diesem neuen Kämpfer im weiteren Verlaufe der Dichtung nicht die geringste Notiz genommen wird.

In betreff der Abfassungszeit des Buches hat man geschwankt zwischen dem vormosaischen und dem makkabäischen Zeitalter. Für die Ansetzung in der späteren nachexilischen Zeit beweisen weniger die mannigfachen Berührungen mit den Klageliedern, dem Deuterojesaja und ganz besonders dem Prolog der Sprüche; denn je nach dem Urteil, zu dem man sonst gelangt ist, pflegt man der einen oder anderen Seite die Priorität zuzusprechen, mag auch über Stellen wie 42, 17, verglichen mit 1 Mos. 25, 8. 35, 29, kaum ein Zweifel möglich sein. Auch über den sprachlichen Charakter des Buches herrscht noch Streit, obschon allerlei Anzeichen später Sprache allgemein anerkannt sind. Durchschlagend aber ist erstlich, daß das Problem in dieser Form nach dem oben S. 213 dargelegten erst behandelt werden konnte, als die individuelle Betrachtung religiöser Fragen schon eine reiche Pflege erfahren hatte. Und zweitens: die Anschauung von den Engeln erscheint im Buche Hiob in einer Gestalt, die lebhaft an das Buch Daniel erinnert. Sie heißen schlechthin „die Heiligen" (vergl. Dan. 4, 14), obschon sie nach 4, 18. 15, 15 dem Irrtum, ja der Sünde unterworfen sind und nach 21, 22. 25, 2 richterliches Eingreifen Gottes nötig machen. Andererseits können sie mit ihrer Fürbitte für den Menschen eintreten (5, 1), ähnlich wie im Buche Daniel die verschiedenen Völker durch besondere Schutzengel, die sich gegenseitig befehden, vertreten werden. Ein sicheres Urteil darüber, wann diese Anschauungen in Israel Gemeingut wurden, ist allerdings nicht zu fällen, und wir wollen daher nicht verschweigen, daß das Buch noch jetzt von namhaften Forschern erheblich früher — um 500 oder auch im babylonischen Exil und selbst in der letzten vorexilischen Zeit — angesetzt wird.

Hat die alttestamentliche „Weisheit" im Buche Hiob in der Lösung eines bestimmten religiösen Problems ihren höchsten Triumph gefeiert, so muß dagegen der „Prediger" als ein endgiltiger Verzicht darauf bezeichnet werden, mit den Mitteln der alttestamentlichen Religion, d. h. vor allem ohne den Glauben an einen jenseitigen Ausgleich, die Rätsel des Daseins zu lösen. Daß der Verfasser seine Lehren Salomo, dem Urbild aller Weisen und alles Weisheitsstrebens, in den Mund legt, ist eine leicht durchsichtige Einkleidung; der Verfasser verrät sie selbst als solche 1, 12. Übrigens würden auch die wiederholten bitteren Klagen über schlechte Rechtspflege, ja die Herrschaft der Ungerechtigkeit in der Welt schlecht zu einem regierenden König stimmen. Das Thema des Ganzen ist gleich im Eingang ausgesprochen: Alles ist eitel, mühevoll und dabei doch zwecklos; eitel ist das Streben nach Weisheit, wie das nach Besitz und Lust. Ohnmächtig steht der Mensch allezeit einem unabwendbaren und dazu für ihn unbegreiflichen Verhängnis gegenüber. Und so ist der einzige ersprießliche Rat, der etwa noch gegeben werden kann (5, 17 u. a.), daß man suchen müsse, dem Elend des Daseins durch vernünftigen Lebensgenuß die beste Seite abzugewinnen, nur daß solches in Gottesfurcht und in stetem Gedenken an die von Gott geforderte Rechenschaft geschehen muß.

Letztere Bedingung zeigt, daß der Prediger weit davon entfernt ist, etwa den sogenannten Epikuräismus als die höchste Lebensklugheit zu empfehlen. Vielmehr ist der Grundton seiner Betrachtungen ein sittlich ernster, und sein Gottesglaube zeigt sich unangetastet von irgendwelchem Zweifel. Übrigens aber kann nicht geleugnet werden, daß die Zersetzung des alttestamentlichen Glaubens bei ihm schon weit vorgeschritten ist, so daß er zwischen Verdruß und Zweifel, halben Trostgründen und lebensklugen Erwägungen ratlos hin und her schwankt. Von einem festen Plane kann dabei nirgends die Rede sein. Die Rede bewegt sich nicht selten dermaßen in Gegensätzen, daß man ernsthaft versucht hat, sie als Wechselgespräch zwischen einem zweifelnden Schüler und dem ihn zurechtweisenden Meister aufzufassen und so mit einem

Schlage allen Anstoß an dem Buche zu beseitigen. Die sehr gesunkene Sprache und mancherlei Spuren des Diadochenzeitalters weisen dem Prediger seinen Platz etwa um die Mitte des 3. Jahrhunderts an. Die Aufnahme in den Kanon dürfte trotz schweren Bedenken vor allem im Hinblick auf den Epilog (12, 9 ff.) erfolgt sein. Obschon höchstwahrscheinlich von anderer Hand hinzugesetzt, schien derselbe geeignet, den Ausführungen des Predigers die bedenkliche Spitze abzubrechen und so schließlich alles zum Besten zu kehren. Wie dem auch sein mag: wir müssen es den Sammlern des alttestamentlichen Kanons Dank wissen, daß sie auch dieses Buch nicht ausgeschlossen haben. Mit lauter Stimme predigt es eine Wahrheit, die dem Verfasser, wie den Sammlern des Kanons offenbar fern lag: daß in ihm und allen den Büchern, die ihm vorangegangen waren, noch nicht das letzte Wort zum Trost und Heil der Menschheit gesprochen war. Sie alle sind nur Vorläufer und Wegbereiter des unendlich größeren, der es gesprochen hat.

Wir sind am Ende. Aber noch ist es uns ein Herzensbedürfnis, zu guter Letzt eine Verständigung mit denen zu suchen, denen die Behandlung des alttestamentlichen Schrifttums in diesem Bibelwerk, vor allem die Zerlegung der Bücher und Urkunden in verschiedene Bestandteile, neu und befremdlich, ja vielleicht in hohem Grade bedenklich erschienen ist. Pflegt doch in weiten Kreisen der evangelischen Kirche jede Art streng geschichtlicher und eben darum kritischer Forschung als ein „Gezänke der falschberühmten Kunst“ betrachtet zu werden, als der Ausfluß dünkelhaften und ungläubigen Sinnes, der bewußtermaßen auf die Zerstörung des Schriftglaubens und damit der ehernen Grundlagen des kirchlichen Glaubens überhaupt ausgehe. Wenn es solche giebt, die in solchem Forschen ihre eigene Ehre suchen und das, was anderen heilig ist, geflissentlich in den Staub ziehen, so haben sie ihren Lohn dahin. Die anderen aber, die ernsten und aufrichtigen Sinnes den Thatbestand, soweit er menschlicher Erkenntnis zugänglich ist, in der heiligen Schrift zu erforschen trachten, bedürfen für dieses ihr Thun keiner Rechtfertigung; sie wissen, daß sie nicht Menschen Rechenschaft schuldig sind, sondern Gott. Aber um der vielen willen, die man einer nicht schriftgemäßen Schriftbetrachtung zu Liebe in ihrem Gewissen geängstigt hat, mag noch einmal an drei einfache Wahrheiten erinnert sein. Erstlich an die Erfahrungswahrheit, daß sich schon bisher alle Versuche, geschichtliche Thatsachen auf Grund vermeintlicher Glaubensgründe zu entstellen oder zu leugnen, auf die Dauer machtlos erwiesen haben. Es hat eine Zeit gegeben, wo die allegorische Schriftauslegung als das gute Recht, ja als die heilige Pflicht einer wahrhaft rechtgläubigen Theologie gegolten hat. Unsere Zeit erkennt auch nicht den Schimmer eines solchen Rechtes mehr an. Es hat eine Zeit gegeben, wo die Entstehung der hebräischen Vokalpunkte gleichzeitig mit den Konsonanten zu den Kennzeichen voller Rechtgläubigkeit gezählt wurde. Heute könnte die gleiche Annahme nur als ein Kennzeichen grober Unwissenheit gelten. Möchte auch die Zeit nicht mehr fern sein, wo man allgemein und endgiltig den nutzlosen Widerstand gegen Erkenntnisse aufgiebt, die durch keine exegetischen Künste mehr erschüttert werden können.

Zweitens: es ist eine unredliche Kampfesweise, wenn man durch den beständigen Hinweis auf vieles noch Unsichere und Umstrittene bei den Unkundigen immer aufs neue den Schein zu erwecken sucht, als ob alle wissenschaftliche Schriftforschung nie etwas anderes als subjektive Meinungen zu Tage gefördert habe, die heute aufgestellt, morgen widerlegt und übermorgen vergessen sein werden. Allerdings giebt es des Unsicheren, ja sogar dessen, was wahrscheinlich nie ausgemacht werden wird, gar viel. Daß aber des endgiltig Festgestellten noch weit mehr ist, kann nur der leugnen, der sein Urteil ohne einen Einblick in den wirklichen Stand der wissenschaftlichen Forschung gebildet hat. Wo solcher Einblick vorhanden ist, läßt er die seltsame Meinung nicht aufkommen, daß sich Hunderte von ernsten und wahrheitsuchenden

Männern bloß aus Widerspruchsgeist und Unglauben über eine Reihe von Forschungsergebnissen sollten geeinigt haben.

Und drittens: die Forderung, auch wirkliche (nicht bloß eingebildete!) geschichtliche Thatsachen und Erkenntnisse im angeblichen Interesse des Glaubens ableugnen zu sollen, ist eine grobe Verleugnung evangelischer und reformatorischer Grundsätze. Und das um so mehr, wenn Glaube gefordert wird für äußere Überlieferungen, die — wie die hier in Betracht kommenden spätjüdischen — nachweislich so vielfach durch Zufälligkeiten und Mißverständnisse getrübt worden sind. Somit ist es eine einfache Pflicht christlicher Wahrhaftigkeit, in allen den Fällen, wo die auf jene Überlieferungen gegründete Anschauung von der heiligen Schrift mit zweifellosen Thatsachen in Widerspruch steht, nicht die Thatsachen zu leugnen, sondern die Schriftanschauung umzubilden. Jeder andere Weg ist ein unziemliches Meistern Gottes, dem es nun einmal gefallen hat, so und nicht anders seine Offenbarungen an Israel und die Menschheit ergehen zu lassen. Aber nicht allein unziemlich, sondern auch kurzsichtig. Schließlich wird und muß sich die Überzeugung Bahn brechen, daß die von einer großen Zahl evangelischer Schriftforscher der Gegenwart und so auch in diesem Bibelwerke vertretene Auffassung von dem Entwickelungsgange der alttestamentlichen Religion nicht bloß den Thatsachen, sondern auch den tiefsten Interessen des Glaubens entspricht. Von ihren Gegnern als „Geschichtskonstruktion" gescholten, sucht sie vielmehr nur treulich die Wege nachzuzeichnen, die Gott mit dem auserwählten Volke gegangen ist. Sie führen nach anfänglicher Duldung so mancher halbheidnischer Elemente, die der Religion Israels als Volksreligion beigemischt sind, zu immer größerer Klarheit über die wahren und letzten Ziele Gottes. Prophetismus und Priestertum, scheinbar einander widersprechende Richtungen, müssen gemeinsam dazu helfen, Israel zum Heile der Welt diesen Zielen entgegenzuführen. Der Prophetismus übermittelt jene grundlegenden Gedanken von der himmelhohen Erhabenheit, Heiligkeit und Gerechtigkeit, aber auch der Gnade und Barmherzigkeit Gottes, des Herrn und Richters aller Welt; das priesterliche Gesetz schafft die Umhüllung, in der allein diese Gedanken ihr Erziehungswerk an dem noch unmündigen Volke thun konnten. Und je länger sich das Sinnen des Schriftforschers in solche Betrachtung der Wege Gottes vertieft, desto williger wird er in das Bekenntnis einstimmen, mit dem der Apostel seine Beleuchtung des göttlichen Geheimnisses schließt, das in den Wegen Gottes mit Israel vorliegt: O welch' eine Tiefe des Reichtums und der Weisheit und Erkenntnis Gottes! Von ihm und durch ihn und zu ihm sind alle Dinge. Ihm sei Ehre in Ewigkeit! Amen.

El-Lubban
Ba'albek
Ablâ
Dêr Ahâ
Bennis
El-Dschubbe
Bach'a
Hadi el-Ward
Antilibanus
El-Kastal
Ma'lûla
Kafr el-Harâk
Ain et-Tine
Ma'lûn
Midjel
Dschubb 'Adin
Dscheridi
El-Kutêfe
Rankûs
Dscherûd
Dschubbet 'Asâl
El-Mughâmlije
Er-Ruhêbe
Ain et-Tine
Dscheridi
Ruhêbe
Mitte
Königsgräber
W. el-Dschôz
Dominikaner Kl.
Jüdische Kolonie
Karm es-Saijâd
Kafr et-Tûr
Wâdi Razze
Khan Jûnis
Chân Jûnis
Tell Rifah
Raphia
Citadelle el-Kala
Birket es-Sultân
Dorf Siloa
(Kafr Silwân)
Berg d. Ärgernisses
Dsch. Batn el-Hawâ
Tyropoeonthal
Ölberg (Dschebel et-Tûr)
Kidron
Hinnom
Rabâbi
Berg d. bösen Rats
30°
31°

…stab 1:20000 (100 Meter in der Natur = 5 Mm auf dem Plan) … Meter

— Aufgefundene Strecken der alten Mauer ……… Vermutlicher Lauf der alten Mauer nach Guthe.

…n Irmgedruth & Irzgang

… von I…




3 2044 073 563 918



